FRANTZ FANON:

política y poética del sujeto poscolonial

Alejandro J. De Oto

EL COLEGIO DE MÉXICO

FRANTZ FANON:
Política y poética del sujeto poscolonial

CENTRO DE ESTUDIOS DE ASIA Y ÁFRICA

FRANTZ FANON:
Política y poética del sujeto poscolonial

Alejandro J. De Oto



EL COLEGIO DE MÉXICO

325.3
Ot884f

Oto, Alejandro José de
Frantz Fanon : política y poética del sujeto poscolonial / Alejandro J. de Oto. -- México : El Colegio de México, Centro de Estudios de Asia y África, 2003.
232 p. : 21 cm.

ISBN 968-12-1120-0

1. Fanon, Frantz, 1925-1961 -- Influencia. 2. Fanon, Frantz, 1925-1961 -- Puntos de vista político y social. 3. Colonias -- África. 4. Identidad de grupo -- África.

Diseño de portada: Irma Eugenia Alva Valencia

Primera edición, 2003

Camino al Ajusco 20
Pedregal de Santa Teresa
10740 México, D. F.
www.colmex.mx

ISBN 968-12-01120-0

Impreso en México

ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS

Cuando se hace una lista para agradecer la ayuda de varias personas en la confección de un trabajo como este, siempre queda la posibilidad de que alguien puede haber quedado afuera de ella. Este caso no es una excepción.

Hecha esta advertencia y sin que lo siguiente implique una jerarquía, solamente una disposición cronológica, quiero agradecer a Hilda Varela, del Centro de Estudios de Asia y África (CEAA), que durante tres años fuera mi consejera y escucha atenta acerca de las zonas más riesgosas de mi trabajo, que me ayudó a volver a los temas de los que quiero hablar y que hoy sea una buena amiga. Romer Cornejo, del CEAA también, porque con su amistad aprendí que las cosas de la academia (de la que ambos somos practicantes) pueden manifestarse de una manera que en nada se parece a los acostumbrados discursos, como es la risa, para hacer el mejor y más complejo comentario sobre mi texto. Lo cual implicó, una vez pasada la risa, que tuviera jornadas de trabajo provechosas.

Con Benjamín Preciado me une el respeto mutuo y la admiración por su trabajo. En los momentos en que los descansos de este manuscrito indicaban otras lecturas, los escritos de Benjamín sobre la India fueron sumamente inspiradores.

No es fácil traducir en escritura la aventura de estudiar en un lugar liminar como el Centro de Estudios de Asia y África de El Colegio de México. Tal vez una de las características de la imposibilidad de traducción a la que aludo en algunos pasajes de mi texto pueda ejemplificarse acabadamente

con esta experiencia. De manera cierta puedo afirmar que investigar y estudiar allí ha sido el viaje intelectual más poderoso que he experimentado. Celma Agüero, Flora Botton, Jorge Silva, Susana Devalle, entre otros, son parte ineludible de mi viaje y transformación personal.

Guillermo Zermeño, historiador, del Centro de Estudios Históricos de El Colegio de México, fue y es una de mis referencias intelectuales centrales. El contacto con su obra ha sido la fuente de inspiración para muchas ideas desplegadas en este texto.

En otras geografías pero con el mismo impulso recibí el apoyo de distintas personas. A todas ellas quiero agradecerles. A John Noyes, de University of Cape Town quien asumió el riesgo de mi presentación con los temas de este estudio en *African Series Seminar* de dicha Universidad en Ciudad del Cabo. A George Landow quien aceptó ser mi contacto académico para que pudiera pasar casi un año en Brown University preparando el manuscrito y exponiéndolo en distintas audiencias.

Quiero hacer una mención especial al profesor Lemuel Johnson, de Ann Arbor. Con él tuve la oportunidad, años antes de este trabajo, de llevar un seminario sobre literatura africana. Luego, más tarde, fue el lector externo de mi trabajo de doctorado. En escasas dos veces que nos encontramos pude darme cuenta de la enorme capacidad humana e intelectual de Lemuel. La lectura de sus libros ya me había advertido de esto. Su muerte, injusta como todas, fue un golpe inesperado más allá de las distancias transcontinentales que nos separaban. Sin embargo, su memoria habita los mejores momentos de este estudio. Recuerdo un encuentro con él en 1998 en Ann Arbor para trabajar sobre el manuscrito. Fueron tan iluminadores sus comentarios que temo no haber podido estar a la altura. El espacio dejado con su partida está ahora habitado por nuestra memoria y su dulce recuerdo.

Marcelo Eckhardt de la Universidad de la Patagonia, Argentina, es otra de las personas a las que quiero agradecer. Su amistad y el contacto permanente con su literatura hicieron posible que mis ojos se abrieran a experiencias estéticas y políticas que tienen más de un punto en común con los trabajos de Fanon, Césaire, Depestre, entre otros. Cuando hablamos de las experiencias coloniales y de resistencia es notable cuan cerca aquello que parece distante se encuentra.

Horacio González, sociólogo de la Universidad de Buenos Aires, resistió con hidalguía casi cinco días de comentarios y de lecturas en mi casa, en México. Con Horacio discutimos algunos argumentos sobre la cultura nacional, la crítica poscolonial, la necesidad de releer a Sartre, etc. Su increíble erudición, su crítica amable y a la vez profunda me permitió cambiar algunas cosas de este trabajo, estoy seguro que cuando lea la versión final mantendremos una amistosa disidencia. No es fácil encontrar una amistad y una crítica de esta naturaleza. A él y a Liliana Herrero, su compañera, mi más fuerte cariño.

Esteban Vernik es un compañero de aventuras intelectuales y de vida. Quiero agradecerle los años de amistad y el tiempo de discusión sobre los itinerarios de este libro.

Los retos intelectuales que pusieron en juego mis alumnos de Trelew y de Comodoro Rivadavia de la carrera de historia (curso 2002) de la Universidad de la Patagonia durante las etapas finales de revisión del manuscrito fueron la razón para que cambiara algunos pasajes. Ellos son la señal más clara de que hay mucho por escribir aún.

También quiero agradecer a Gabriela Lara de El Colegio de México, quien con su consejo amable y eficiente trabajo despejó mis dudas y mi desconocimiento sobre la edición de libros.

Gracias al apoyo de la Fundación Antorchas he podido terminar la investigación y la redacción del manuscrito.

Un párrafo aparte merece el personal de la biblioteca Cosío Villegas de El Colegio de México. Gracias a ellos pude en-

contrar el material para mi investigación que de otro modo hubiera sido imposible hallar.

En estos párrafos finales agradezco a mis padres, José Alberto y Providencia Esther, y a mi hermano José Alberto, siempre han sido una fuente de inspiración y amor que excede de lejos estas páginas.

Por último quiero dedicar este trabajo a Iván y Milton, los hijos de dos de mis más queridos amigos, Marcelo Eckhardt y Esteban Vernik. Ellos llegaron recientemente a un mundo riesgoso, donde las cosas se resuelven con frecuencia con intolerancia, violencia y cinismo. La guerra en Irak es el horrible ejemplo de ello. Un mundo que nos coloca en la encrucijada de urgencias vitales, políticas y morales que se parecen asombrosamente a las de Frantz Fannon. Y más allá, que sea un mundo que ha cambiado desde aquella experiencia hasta hoy, que reclama por un presente y un futuro mejor, debate con las mismas cosas de entonces, o con la misma intensidad, y está, a su vez, habitado por el mismo sentido de supervivencia. Iván y Milton no saben aún que eso ocurre, pero su presencia es el aviso de que nuestra búsqueda de diálogos, de hogar, de comprensión, de tolerancia y de afecto es posible.

PRÓLOGO

En medio del alud de papel impreso que invade nuestra cultura, Italo Calvino recomienda el retorno a los "clásicos". La cuestión es cómo regresar a ellos, pues toda lectura está impregnada por la historicidad del mismo acto de leer. "Un clásico es un libro que nunca termina de decir lo que tiene que decir", nos dice Calvino. La importancia de entrar en contacto con un clásico es que permite relacionarnos a la vez que distanciarnos de él.[1] Uno de estos clásicos de la literatura sociológica y antropológica moderna es Frantz Fanon. Indudablemente su obra sigue siendo un filón para comprender la naturaleza del colonialismo en la era de la modernidad científica y tecnológica.

Para acercarse a los clásicos, sin embargo, se recomienda marcar la distancia que separa a la actualidad del lector de las obras del pasado. Toda lectura es un acto productor de sentido. No asumirlo contradiría precisamente el fundamento del alegato crítico de Fanon inspirado en el movimiento fenomenológico que estimuló también a Sartre, esto es, la apertura a la historicidad radical del sujeto como de la obra misma.

Fanon se distingue esencialmente de otras obras porque evita caer en una defensa a ultranza del sujeto colonial que no rebasa el protocolo de las buenas intenciones. La radicalidad de su pensamiento consiste en asumir el principio de historicidad que rodea tanto al colonizador como al colonizado. Su

[1] Italo Calvino, *Por qué leer los clásicos*, tr. Aurora Bernárdez, México, Tusquets, 1994.

escritura está sellada por ello con los trazos de la temporalidad. Es constitutiva de la historia que traza sobre el colonialismo moderno y sus trastornos en la piel y cuerpos de los colonizados, pero también en la sociedad de los colonizadores.

Desde que Fanon publicó su última obra en 1961 ha habido acontecimientos que han transformado la faz de la Tierra y, en consecuencia, han afectado la producción crítica intelectual. El *apartheid* sudafricano desapareció. Argelia ya no es la que antes era. Sartre no está más con nosotros. Muchas de las guerras de liberación se malograron, otras triunfaron. Pero sobre todo la Unión Soviética dejó de existir. En medio de estos desplazamientos parece dibujarse un abismo que nos separa de la experiencia histórica conformada durante el periodo de la denominada "guerra fría".

Lo anterior no quiere decir que no puedan tenderse puentes entre las dos orillas que nos separan. Quedan afortunadamente los "originales" para poder reanudar el diálogo del presente con su pasado. En ese sentido la obra de Fanon se constituye en el archivo que le permite a Alejandro De Oto trazar sus propias huellas sobre la memoria poscolonial. Realiza su trayecto con la intención de traicionar lo menos posible a los "originales" pero sin caer en la ingenuidad de pensar que éstos se le ofrecen a su mirada de manera inmediata. Por esa razón dedica una buena parte de su indagación a analizar los usos de las obras de Fanon. Al igual que Calvino, De Oto asume que toda obra llega a nosotros "trayendo impresa la huella de las lecturas que han precedido a la nuestra, y tras de sí la huella que han dejado en la cultura o en las culturas que han atravesado lo más sencillamente, en el lenguaje o en las costumbres".[2]

Así, las pistas dejadas por la escritura de Fanon se transforman en este libro en el archivo de una memoria orientada al rescate del pensamiento crítico durante el periodo posco-

[2] Italo Calvino, *Por qué leer los clásicos*, p. 15.

lonial. Es verdad también que en estas aproximaciones no pueden soslayarse los desplazamientos recientes habidos en la geopolítica mundial. Empero, sin tener que adentrarnos en el cúmulo de las peripecias de este proceso sabemos que sobre sus márgenes sobrevive la trama discursiva del colonialismo moderno. Es exactamente en ese tejido que Fanon efectuó en su momento una incisión para tratar de curar el cuerpo enfermo representado tanto por África como por Europa, pero también por América Latina.

A la obra de Fanon le siguió una pléyade de escritores y pensadores, de críticos y comentaristas. De ello se nos da cuenta prolijamente en este trabajo, sólo para proseguir el diálogo con la obra de Fanon a partir de sus zonas de indeterminación, hecho desde nuestro presente. Tomando en cuenta esta distancia, Alejandro De Oto se pregunta acerca de lo que todavía hay de rescatable en el autor de *Los condenados de la tierra* frente a las urgencias éticas y políticas de nuestra actualidad. De un hecho fundamental se nos advierte en este trabajo que quizá por su obviedad pasó desapercibido por muchos de sus críticos: la relación entre el sujeto que escribe y el sujeto de la escritura. En torno a la escritura se juega actualmente buena parte de la crítica cultural contemporánea. El historiador y antropólogo Michel de Certeau destacó no hace mucho que su tema de estudio era en realidad la "oralidad" lo cual no deja de sorprender tratándose de un "escritor". La paradoja consiste en que la "oralidad" o los gestos de los rostros torturados, famélicos o neurotizados, no se entienden sin considerar los "tres o cuatro siglos de trabajo occidental" tejidos alrededor de la escritura.[3]

Frantz Fanon: política y poética del sujeto poscolonial es un texto que ante todo busca hacer justicia a su título: bellamente escrito y exigente. A través de su recorrido su lectura nos trans-

[3] Michel de Certeau, *La invención de lo cotidiano, I. Artes de hacer*, tr. Alejandro Pescador, México, Universidad Iberoamericana, 1996, pp. 145-165.

mite la sensación de estar en el flujo del agua de un río. Quizás por esa razón la lectura de la obra de Fanon por De Oto enfatice no sus enunciados "esencialistas", propios de su presente, sino sus rasgos éticos contenidos en su estrategia narrativa. Su autor lo ve, siguiendo a Adorno, como una forma posible de "responder a la monstruosidad de ciertos proyectos históricos, culturales y sociales" inscritos en el colonialismo moderno. En vez de situarse en el ángulo prescriptivo de los discursos, De Oto prefiere el de sus zonas de incertidumbre. Así el Fanon de De Oto se revela a sí mismo al emprender su propio viaje por la escritura del sujeto alienado —potencialmente revolucionario en la medida que queda enmarcado por las guerras de liberación nacional de las décadas de 1950 y 1960. El desafío de esta nueva lectura de Fanon consiste entonces en explicarnos por qué la transformación de la situación política y cultural de "los condenados de la tierra" no coincide necesariamente con la modificación del dispositivo epistemológico productor del saber. En esa encrucijada se sitúan las reflexiones de Alejandro De Oto sobre la escritura en general y sus funciones éticas y políticas enmarcadas por la crítica poscolonial.

GUILLERMO ZERMEÑO

INTRODUCCIÓN

Sobre los "usos" de Fanon

En los últimos años han aparecido varios textos que invocan a Fanon en sus títulos. Esa invocación no necesariamente implica que los estudios que esos textos contienen se refieran estrictamente a un análisis cuasi interno de la escritura de Fanon.[1] ¿Cuál es un posible significado de este "uso" de Fanon?

[1] Esta opinión es compartida por los responsables de la compilación de trabajos sobre Frantz Fanon titulada *Fanon: A Critical Reader*. Lewis Gordon, T. Denean Sharpley-Whiting y Renée T. White en el ensayo introductorio a esta compilación sugieren que la presencia del nombre de Fanon en los trabajos, de lo que ellos llaman la quinta etapa en los estudios sobre Fanon, indica que sus textos pueden servir para una reflexión ampliada sobre la literatura africana, la filosofía de las ciencias humanas y las fenomenologías de la experiencia. Digamos que los ensayos del volumen trabajan, como los señalan sus presentadores, dentro de las preferencias de Fanon por el pensamiento libre (7). Aunque más adelante discutiré brevemente esta perspectiva de las etapas, la idea de un uso de Fanon que siempre sirve para ir "más allá" está presente en textos de otras tradiciones, por ejemplo, en un libro que los participantes de esta compilación casi abominan: *The Fact of Blackness*, editado por Alan Read. En particular el ensayo de Homi Bhabha "Day by Day… with Frantz Fanon" y el de Stuart Hall "The After-life of Frantz Fanon: Why Fanon? Why Now? Why Black Skin, White Masks?" Hall, retoma la idea de que una lectura es siempre un nuevo texto para señalar que la lucha por "colonizar el trabajo de Fanon es un proceso en marcha desde el momento de su muerte, y la identificación de la escritura de Fanon en términos de sus "temas marxistas" en los años sesenta y setenta fue, en sí misma, ya el producto de una re-lectura" (15-16). El giro existencialista que adoptan los trabajos de Gordon, por ejemplo, y que organizan las preferencias teóricas y filosóficas de *Fanon: A Critical Reader* puede ser visto bajo la misma perspectiva. En mi trabajo intento no generar ese hiato a partir del cual las responsabilidades teóricas y políticas se distribuyen según las proveniencias teórico políticas, ya sea del marxismo, postestructuralismo, crítica poscolonial, fenomenología existencial, etc. No obstante, me extiendo con la organización de los temas fanonianos en las dos décadas posteriores a su muerte y, en ese punto, mi lectura podría decirse que también separa y distingue preferencias. Pero no sostengo la creencia extendida de

La respuesta depende casi siempre de una serie de consideraciones vinculadas a geografías intelectuales y épocas. Sin embargo, lo que resulta particularmente interesante de la pregunta por los "usos" de Fanon es que incluir su nombre en un título implica un punto de partida desde el cual se pueden discutir cuestiones vinculadas a identidades, a discursos de la nación, a perspectivas de género, a encrucijadas teóricas, etc. En ese sentido entonces, la presencia de Fanon es una invitación a tensar diferentes regiones del saber sin ser necesariamente fieles a un supuesto Fanon central, productor de autoridad autorial.

Los "usos" de Fanon en esos trabajos revelan más esfuerzos por la disidencia que por el acuerdo y se dirigen, en muchos casos, al exterior del espacio escriturario fanoniano. Lo que hace posible este procedimiento es el carácter ambivalente de su propia escritura, un problema que recorreremos aquí exhaustivamente. Mi "uso" en este estudio es, podríamos decir, de la misma naturaleza. Un uso vinculado a problemas tales como la figura del sujeto pensada en el espacio histórico de su posible redención, la figura de la alienación como proceso que no permite, debido a su trama, pensar sujetos fuera de la historicidad, la historicidad misma de ese sujeto, y los escenarios de la imaginación cultural frente al problema del confinamiento y la apertura. Problemas y preguntas que exceden los contextos más definidos de su escritura (exceden no quiere decir superan).

Sin embargo, a pesar de este "exceso", la escritura de Fanon en conjunto (en especial sus dos ensayos más importan-

---

ciertos diálogos imposibles y de ciertas acusaciones casi banales. A saber, aquellas que se hacen entre sí muchos lectores de Fanon de no respetar y tergiversar sus textos. Pienso aquí en el reproche a Bhabha por tratar de crear un Fanon para su proyecto teórico, el reproche de Robinson a quienes desvían a Fanon de la ruta de las lecturas revolucionarias, un reproche dirigido a los intelectuales cercanos a la crítica poscolonial aunque dentro de la misma las diferencias sean marcadas. Sí sostengo, de todos modos, que hay una deuda no saldada de gran parte de los lectores de Fanon con el análisis de la presencia de los textos de Sartre en su escritura.

tes, *Piel negra, máscaras blancas* y *Los condenados de la tierra*) sigue siendo el centro de una fuerte interpelación al colonialismo, el lugar de una voz dura, poderosa, encarnada en la urgencia política y moral y en el proyecto cultural y político. Éste es un momento constitutivo de sus textos. No cabe duda alguna al respecto.

Es precisamente en la encrucijada que forman ese momento y las figuras de la diferencia histórica y política que se despliegan en la trama de sus textos lo que hace de su escritura un lugar peculiar.

En términos analíticos es perfectamente distinguible aquel Fanon *histórico* de aquel Fanon *autor*. Aunque no es mi intención discutir la función autor, la peculiaridad de la escritura de Fanon se halla precisamente en el vínculo entre el discurso que impugna al régimen colonial y el rastro biográfico en el que se dispone, en particular *Piel negra, máscaras blancas*. Es en esa encrucijada, como dije más arriba, que podemos preguntar por el sujeto, la historicidad, las identidades, la poética y la política de su escritura.

Leer a Fanon es someterse a la dislocación que produce un pensamiento, como dice Homi Bhabha, "auténticamente radical" que proyecta una "oscuridad incierta" ("Interrogating Identity…", p. 40).[2] Experimentar dicha dislocación es experimentar la clave extensa de la historicidad que en Fanon se resiste a consagrarse a las anotaciones con letra mayúscula de

[2] Existe una traducción reciente del libro de Homi K. Bhabha que contiene este ensayo, *The Location of Cultura*, publicada por Ediciones Manantial en Buenos Aires en 2002 con el título *El lugar de la cultura*. El traductor de dicha edición es César Aira. En este estudio utilicé la edición en inglés por la simple razón de que no había aparecido aún la traducción al español. Por esa razón conservé las referencias de la edición de Routledge. Con respecto a la traducción de Aira, es muy buena y es recomendable su lectura. Sólo tengo algunas consideraciones referidas a la traducción del poema de Guillermo Gómez Peña, página 23. Aira escribe todo el poema en español señalando qué partes estaban en español en el original pero, es precisamente el hecho del bilingüismo del poema, o la lengua fronteriza que lo compone, lo que le otorga su valor estético cultural. Tal vez la mejor opción hubiera sido conservarlo tal cual está en el original.

palabras como “historia”, “identidad”, “raza”, “revolución”, entre otras.

Pero la pregunta no dicha persiste: ¿por qué Fanon y no otros? Las respuestas a esta pregunta pueden ser bibliografías completas que asuman diversas direcciones. Aquí recurriremos a esas bibliografías. Sin embargo, la razón más importante no es sustractiva, o aditiva para el caso. No se trata de una escritura que trata temas que otras no, aunque hay algo de ello.

La razón de elegir a Fanon y a su escritura para una heterología textual, política y cultural, y para pensar en el rencuentro con la teoría en clave de sus capacidades de dislocar nuestras más firmes positividades, se encuentra en el hecho inconmensurable, en términos de valor, de su pensamiento radical que pone en el límite de su revelación (la revolución) una dimensión más aguda, cataclísmica, inesperada, plena de incertidumbres (la cultura nacional) de la que no se podrá salir sino al precio de renunciar a Fanon.

ENTRE FANON Y NOSOTROS

Escribir sobre Fanon es siempre escribir sobre algo más. Esta simple consigna, que parece rozar los límites del absurdo, interpela cualquier intento por pactar, no importa el modo de ese pacto, con una de las escrituras más enigmáticas del siglo XX. Enigmática más por lo que ella hace a sus lectores que por los secretos y acertijos que probablemente contiene y ofrece como desafío. Escribir sobre algo más no es necesariamente hablar de cosas distintas y de hábitos extraños después de hacer mimesis con un estudio casi historiográfico. Por el contrario, escribir sobre algo más es simplemente reconocer que sí es posible alguna continuidad del diálogo (Nigel C. Gibson),[3] ésta se debe a que los espectros de la escritura de

[3] Estoy parafraseando el título del libro compilado por Nigel G. Gibson, *Rethinking Fanon. The Continuing Dialogue.*

Fanon son más extensos, más diversos, más resistentes de lo que sospechamos.

Es, a su vez, el recuerdo de nuestras necesidades intelectuales, históricas y culturales en un fin/principio de siglo que parece arrojarnos, sin lugar a duda, a terrenos que cualquier moderno clásico no envidiaría. En este caso, como en muchos otros, los espectros no son figuras extrañas que sólo persiguen nuestros textos y los acechan. No. Ellos son además señales. Referencias que recuerdan lo inevitable y lo imposible.

Como dicen Leonard Harris y Carolyn Johnson, pensado de manera análoga al Derrida de *Los espectros de Marx*: "un acecho [asedio] en la memoria, fortalecida para dar forma a nuestra identidad pero vacía como una fuente teórica para describir quién o qué somos, el porqué de nuestra confusión o los porqué de nuestros dramas particulares" (p. XV).

En la imaginación derridiana los espectros son, después de todo, esas figuras que asedian (*hanter*) sin habitar el lugar asediado (*hanté*).[4] Habitan el asedio.

Los espectros de la escritura de Fanon, que son los Fanon posibles, asedian a nuestra escritura y a nuestras urgencias políticas y morales reclamando incertidumbre. Esto último que puede parecer un oximoron lo es menos si nuestros esfuerzos por traducir se vuelven históricos haciendo de la escritura de Fanon más un lugar de "uso" y menos un lugar de preceptivas.

En ese sentido, es inevitable no hablar de Fanon y es imposible hablar de él y de sus textos fingiendo fidelidad a los mismos. Lo inevitable responde, en mi caso, al problema del desplazamiento. Una palabra que los lectores de este estudio verán con excesiva frecuencia. Aquí me referiré a nuestros des-

[4] Me aprovecho aquí de la interesante discusión que ponen en juego los traductores de *Espectros de Marx*, José Miguel Alarcón y Cristina de Peretti. Ellos traducen la serie *hanter, hantise, hanté(e)* como asediar, asedio, asediado tratando de representar en el texto de Derrida la condición de los espectros y la forma que habitan el lugar. (Derrida, pp. 17-18).

plazamientos y más adelante a los de Fanon. Los nuestros están incluidos en una especie de historia fallida de la traducción. Pero no sólo la traducción en términos latos, es decir, la que compete a los textos y a los intentos de representación que los rondan, sino también la traducción cultural, la más difícil y esquiva, la que pone toda la discusión en el terreno de la indecibilidad. En esta sección, un poco más adelante, invocaré varios ejemplos de traducción cultural que no son más (ni menos) que algunas de las lecturas que se han hecho de Fanon. La traducción que compete al texto de este estudio es la que intento hacer desde unas coordenadas frágiles que recorren mis también frágiles (y espectrales) pertenencias teóricas y culturales. Un punto difícil de saldar, acaso imposible, si lo que enfrentamos es una escritura que aparentemente lo que primero ofrece es una suerte de catálogo de certidumbres. Por eso, si el diálogo continúa, todo el intento se asienta en dialogar con las zonas fanonianas que restan vigor a las certidumbres. Éste no es precisamente un gesto conciliador con ciertas metáforas acerca de los finales de la modernidad sino un estado de cosas. Pero, si acaso en el transcurso del texto es posible percibir una actitud de aquella naturaleza, el intento va mucho más allá de cualquier visión parroquiana. No obstante, como sabemos, las intenciones son unas y las derivas de esas intenciones otras.

La fragilidad de la teoría a la que aludo se vincula más a la dificultad de reconstruir los recorridos culturales de los textos de Fanon que al hecho de la ausencia de teoría. Como se verá, la teoría invade y conforma el cuerpo de este texto. A dicha dificultad no la tomo como referencia para renunciar a la posible homogeneidad de mi propia lectura, sino como punto que me permite la ambigüedad, la licencia teórica y la indefinición cultural, histórica y geográfica. En suma, intento aprender de Fanon. Cada uno de estos aspectos permite, a mi juicio, un diálogo más provechoso con los espectros. Por ello, no se encontrará ninguna fidelidad aquí. Tampoco hay

un intento explícito por ser infieles, digamos mejor que las cosas sólo ocurren. En ese acontecer ficcional hay un Fanon, paradójicamente, posible. O, para decirlo brutalmente, disponible. Es el Fanon que resiste a las lógicas de confinamiento de algunos de sus lectores y a las lógicas de confinamiento de las disciplinas. En última instancia, cuando me refiero a los espectros estoy hablando de esa resistencia. Hay, si miramos con cuidado, una pedagogía sin método recorriendo su escritura. Sin método porque sus textos, a pesar del tono encendido y programático de muchos pasajes, no están dispuestos en las coordenadas que los sitúo desde la figura emblemática del "¿qué hacer?". Tampoco del "¿cómo hacerlo?". Esas dos preguntas están incluidas en el catálogo de los confinamientos. Para citar un ejemplo, son las que permiten, en varios casos, excluir del "panteón" del discurso colonial a la figura de Sartre. En última instancia, restar posibilidades. Pero la idea de una pedagogía persiste aun frente a la falta de método. Esa cuestión, bajo diversas formas, es explorada aquí tras la idea de ser estratégicos.

En esta dirección, el texto de este estudio se acerca a una especie de valor que recorre la escritura de Fanon, un valor traducido por cierto, que es el de no considerar a su (la) escritura como un espacio de exclusión sino de apertura, como espacio de diferenciación.

El problema de la traducción se traslada a otra esfera. Ya no es el de la representación en un sentido estricto sino el de la evocación. La evocación permite aprender mejor de Fanon. Desde allí sus textos son el espacio a veces impensado de encuentro entre tradiciones aparentemente incompatibles, o mejor dicho definitivamente incompatibles, si el problema de la fidelidad continúa presente.

LEYENDO A FANON. ALGUNAS DERIVAS

Este estudio sobre los dos textos más importantes de Fanon, *Piel negra, máscaras blancas* y *Los condenados de la tierra,*[5] enfrenta varios problemas. El primero de ellos se refiere a con qué textos se establece una especie de diálogo, a veces abierto y otras veces no. Este aspecto no es un problema menor porque implica considerar cuál es la dirección principal que asume mi trabajo. Si bien los textos de Fanon son el argumento y la sustancia central de las páginas que siguen, las derivas que ellos producen muchas veces disuelven o pueden disolver las preguntas iniciales que, aparentemente, parecían interpelarlos de manera directa. Me refiero aquí al hecho de que hablar de los textos de Fanon o, más precisamente, de su escritura es hablar también de aquellos textos que hablan de Fanon o pretenden hacerlo. Para decirlo simplemente, con el conjunto de textos relativamente extenso que se ha producido sobre Fanon entre diferentes épocas y tradiciones. Ello ha significado tener que establecer ciertas prioridades y ciertas lecturas que, por supuesto, dependen exclusivamente de las preferencias que uno le asigne a unas frente a otras.

El campo de los estudios sobre Fanon encuentra con demasiada frecuencia una disputa extensa por la interpretación correcta de sus escritos, expresada en una serie de artículos y libros que revisan las lecturas anteriores con relación a pasajes

[5] A lo largo de este estudio utilizo la versión en español de ambos textos. He cotejado la traducción de *Le damnés de la terre (Los condenados de la tierra)* de Julieta Campos con el original en francés publicado en 1961 por François Maspero. La traducción de Campos es, en la medida que toda traducción puede ser, fiel al detalle y al tono de distintos pasajes particularmente complejos en el original. Con respecto a *Peau noire, masques blanches (Piel negra, máscaras blancas)*, utilizo la traducción de G. Charquero y Anita Larrea. En este caso, la he cotejado con la versión en francés con prefacio y posfacio de Francis Jeanson, 1965. En una oportunidad hago una aclaración adicional sobre una expresión, pero no implica nada de peso en el contexto general de la traducción. Por otra parte, he preferido mantener la conjugación de la segunda persona del singular a partir del pronombre *tú*. Los traductores utilizan el pronombre *vos*. De todos modos, hago esta aclaración porque este caso se da en la frase "mamá, mirá, un negro…", la cual la cito en varias ocasiones.

precisos. Este procedimiento, por lo demás familiar en cualquier campo de estudio, contiene una dificultad asociada adicional que es la de trabajar con textos, es decir, con significados, significantes, discursos, los cuales, como sabemos, pueden ser interpelados desde las direcciones más diversas y divergentes. Así entonces, por ejemplo, en las primeras casi dos décadas posteriores a su muerte (1961) nos encontramos con una serie de estudios que tratan a Fanon y a su escritura desde la perspectiva de los proyectos políticos vinculados a la teoría revolucionaria.

El género biográfico y los estudios bibliográficos comparten en gran medida las expectativas teóricas e ideológicas de esos trabajos.[6] Aquí dedico un espacio considerable a la discusión de algunas de esas lecturas en tanto permiten percibir con más claridad que otras, tal vez, cómo los enfoques varían no sólo en términos de las posiciones teóricas y políticas generales sino también, y fundamentalmente, con relación a la forma en que esos enfoques constituyen el objeto/sujeto de la escritura fanoniana. A la vez, son un buen espejo en el que se reflejan (y en muchos casos refractan) estrategias que podríamos llamar textualistas en el abordaje de la escritura de Fanon, entre las que se incluyen, aunque con matices, la mía.

Un mayor énfasis en los "cómo" que en los "qué" de la escritura de Fanon permite ver los desplazamientos políticos y teóricos de sus textos y reinventar el diálogo entre distintas regiones de la temporalidad. Es obvio también, que al tratar estas lecturas no estoy sugiriendo que ellas constituyan una especie de error de perspectiva ni que sean necesariamente parte de un proceso dialéctico como el que sugieren los prologuistas de *Fanon: A Critical Reader* (p. 7). Un proceso dialéctico que, en este caso, en última instancia parece confirmar lo mejor y lo más preciso en las últimas lecturas. Por el contrario, cuando digo que es una cuestión de énfasis me refiero a que las

[6] Gordon y coeditores presentan este momento biográfico sobre Fanon como una etapa separada de la vinculada con la reflexión político teórica de los movimientos de liberación (p. 5).

cosas se ven muy distintas (y me disculpo por el uso extenso de la metáfora visual) cuando el interés pasa de los contenidos que hay que conocer a la forma en que esos contenidos trabajan. En ese sentido, sin renunciar a una discusión cuando la oportunidad lo ofrece sobre posiciones derivadas de la interpretación de los textos de Fanon, aquí me concentro en las formas posibles en que ellos se articulan con otros textos, entre los que incluyo, por supuesto, al mío.

Por otra parte, los trabajos englobados en esa perspectiva son los que se acercan más a la idea de fidelidad textual, produciendo por añadidura el reforzamiento de la autoridad autorial de Fanon. Al mismo tiempo permiten, en el contexto general de mi estudio, una discusión posible sobre lo que denominamos urgencias políticas y morales.

De todos modos, la pretensión aquí no es la de realizar agrupaciones de las lecturas por características comunes relacionadas a los contextos teóricos y políticos. No es la pretensión ni el objetivo puesto que implicaría una restricción a la libertad de vincular escenarios culturales, textos y lecturas de procedencia diversa. Cierta actitud historiográfica con el pensamiento y la escritura de Fanon genera, desde mi perspectiva, una reducción de las esferas posibles en las cuales ellos se pueden desenvolver. Me refiero concretamente al problema de establecer una idea de gradualidad que en cada lectura y época constituiría un avance en el camino de un entendimiento más acabado. Si bien ésta no es la norma general que atraviesa al pensamiento historiográfico contemporáneo, el descenso desde las reglas de una metodología que proclama una especie de estado del arte hacia una afirmación del último escrito como el más acabado y fiel está latente.

Esa es en gran parte la discusión que proponen las lecturas de Fanon que se diferencian del proyecto de la crítica poscolonial.[7] Pero incluso dentro de ella. Gordon, Sharpley-Whit-

[7] Gordon, Sarpley-Whiting y White dicen textualmente: “Los estudios poscoloniales no han marcado, afortunadamente, la etapa final de los estudios sobre Fanon”

ing y White, por ejemplo, sostienen en la descripción de posibles etapas del pensamiento sobre Fanon que hay una que corresponde a los estudios culturales posmodernos y a los estudios poscoloniales. Las figuras que representan para estos autores a tal etapa son Edward Said, Homi Bhabha, Henry Louis Gates, Jr., Abdul janMohamed, Gayatri Spivak, Benita Parry y, desde una perspectiva marxista, Cedric Robinson. Según Gordon y coeditores, estos autores, con la excepción de Said, janMohamed y Parry, han convertido a Fanon en el objeto de numerosos ataques a partir de designaciones políticas de moda como, por ejemplo, la misoginia, la homofobia, etc. La característica de estos estudios, exceptuando a los de los autores nombrados en último lugar, es que la literatura es el lente por medio del cual Fanon es leído. Por lo general, los ataques se corresponden en sus manifestaciones posmodernas con la desvalorización de los teóricos de la liberación, siguiendo ciertas enseñanzas de Lyotard, bajo el argumento que ellos son totalizantes, estructuralmente modernos, etc. Una de las derivaciones que se puede obtener de esta perspectiva es que al considerar a los textos de Fanon como ejemplo de discursos totalizantes, ellos atentan contra los grupos marginados, especialmente las mujeres (p. 6). Si se atiende a este argumento completamente se pueden encontrar casos concretos del mismo en trabajos como, por ejemplo, los de Lola Young, Kobena Mercer, bell hooks[8] y Ray Chow.

Digamos que el argumento de Gordon y coeditores se vincula con las fidelidades. Después de todo, si las lecturas de estas autoras pueden resultar en anacronismos a la hora de hablar de Fanon, imponiéndole exigencias que no aparecían

[…] "los últimos diez años han sido, algunas veces, descritos como los testigos de un resurgimiento en el pensamiento de Fanon. […] [S]in embargo. Lo que cada etapa representa es un proceso dialéctico en marcha" (p. 7). Proceso dialéctico, justo es decirlo, que sepulta las viejas tesis, especialmente si provienen de los estudios poscoloniales.

[8] Excepto el de Ray Chow, todos los demás trabajos están incluidos en el volumen editado por Alan Read: *The Fact of Blackness. Frantz Fanon and Visual Representation.*

en su horizonte cultural, es algo discutible. Al fin y al cabo, toda lectura es una suerte de anacronismo. No olvidemos que si la intención es polemizar con Fanon, lo es a partir de Fanon. Un punto muchas veces evitado. De otro modo, no se trata de decir que en Fanon esos temas no han estado presentes para defenderlo de "designaciones políticas de moda", por el contrario, se trata de pensar a Fanon en tensión con sus propios argumentos.

Sigamos con el grupo de lecturas agrupadas alrededor de esta quinta etapa (y última presumiblemente) del pensamiento académico sobre Fanon. La misma se caracteriza tal vez, mejor que otras, por un Fanon que tiene algo para enseñar en distintos ámbitos del pensamiento. En ella hay un Fanon disponible para pensar la opresión, algo que sin duda es muy acertado, y el racismo dentro de genealogías intelectuales que involucran a los americanos negros. Du Bois es una de esas figuras que permanentemente se asocian con el pensamiento fanoniano.[9] Junto a esto, hay un Fanon leído desde la claves de la fenomenología existencialista, particularmente por Gordon (en mi estudio tomo casi su punto de partida en *Frantz Fanon and the Critic of European Man*). Gordon es una voz nueva e importante en el contexto de estudios sobre Fanon porque ha rescatado para la discusión académica y política sus proximidades sartreanas. Un punto particularmente ausente en algunas de las lecturas de la crítica poscolonial representada nítidamente por Homi Bhabha. Por otra parte, los textos de Gordon retoman a Fanon desde el espíritu del diálogo y de los

[9] Me refiero aquí a los trabajos de Floyd W. Hayes, "Fanon, Oppresion, and Resentment: The Black Experience in the United States"; Stanley O. Gaines, Jr., "Perspectives of Du Bois and Fanon on the Psychology of Oppression", y Richard Schmitt, "Racism and Objectification: Reflections on Themes from Fanon". La mayoría de los trabajos consultados sobre los vínculos Fanon Du Bois se concentran en los temas que describen estos títulos. En este trabajo no he incluido más que referencias marginales al trabajo de Du Bois. Sólo cuando ha tenido que ver con el de Fanon o ha sido leído como parte de una posible genealogía intelectual de Fanon. En cierta forma esa lectura de Ross Posnock la veremos más adelante.

desafíos que los mismos ofrecen para la filosofía,[10] en su caso específico, y para discusiones que involucran a las ciencias sociales en general. Es un "uso" de Fanon que no se detiene ni lo encierra en una bibliografía temática. Francois Vergés, por ejemplo, trabaja sobre un presupuesto similar al pensar a Fanon con relación a una historia de la psiquiatría, pero sus preguntas, más allá del espacio de un campo disciplinario, aluden a preocupaciones extradisciplinarias que inevitablemente emergen de la lectura de los textos de Fanon, especialmente de *Piel negra, máscaras blancas.* Preguntas que se acercan a la discusión disciplinaria pero que la interpelan desde un ámbito distinto: con qué tipo de psiquiatría nos enfrentamos en el ambiente y la producción de una cultura poscolonial, cuáles son los legados de la psiquiatría poscolonial en el marco general de la psiquiatría, cuáles son los vínculos de la primera con el psicoanálisis (pp. 85, 91-93).

Del mismo modo, Reneé T. White piensa la *Sociologie d'un revolution* (Sociología de una revolución) de Fanon en el escenario de los aprendizajes teóricos y metodológicos que la sociología en general puede hacer de este trabajo (p. 101). Las posiciones de este momento que Gordon y coeditores identifican con nuevas lecturas sobre Fanon y a partir de Fanon son extremadamente variadas. Tal vez el punto más interesante del mismo es precisamente esa diversidad temática que alienta una doble posibilidad. Por un lado, contribuye directamente a desanclar a Fanon de sus deberes teóricos y políticos post mórtem[11] (en particular fuertes en las lecturas de las dos déca-

[10] Además del libro que menciono en el texto principal véase de Gordon "Fanon's Tragic Revolutionary Violence".

[11] Pensar contextualmente puede ser un deber pero ello no necesariamente significa asignar el significado completo (metáfora errónea por otra parte) de una teoría a una época a ciertas configuraciones de lo que llamamos la cosa real. Benita Parry, de quién discutiré en extensión en el capítulo dos su "Resistance Theory. Theorizing Resistance or Two Cheers for Nativism", defiende, siguiendo a Stuart Hall, una dimensión contextual del conocimiento incluso teniendo presente su dispersión y diseminación, particularmente del producido por Fanon. El punto interesante de esta apuesta teórica de Parry, que tiene muchos antecedentes, pero

das posteriores a su muerte) y, por otro, abren la posibilidad de discutir qué ocurre con las disciplinas y nuestras experiencias cuando son cruzadas con una escritura que se resiste, por muchos caminos, a la simple reducción temática y metodológica. Un aspecto que parece interesante cuando enfrentamos con conciencia creciente el problema de definir las estrategias de autoridad en el orden textual disciplinario.

---

que ella encuentra correctamente y con especial claridad en Edouard Glissant y Stuart Hall, es el hecho de pensar a las historias como historias de las discontinuidades y no necesariamente como historias que reafirman un contenido esencial. Esta discusión recorre el texto de mi estudio. Está matizada con el problema de ser estratégicos y con el problema de pensar nuestras posibles lecturas "absolutistas", incluso aquellas que proponen la dispersión total, como conocimientos contextualizados también. Los historiadores, tal vez más acostumbrados por deber disciplinario a pensar la temporalidad, advertimos rápidamente la tensión entre el contexto en el que los eventos se desarrollan (incluyo el conocimiento, y de modo particular las teorías) y las lecturas que de ellos hacemos. La historia de las ideas, pensada en estos términos, no es tanto una revisión de genealogías que muestran los contextos específicos en que las mismas se estructuran y desarrollan como una interacción permanente de nuestros pensamientos teóricos. De nuevas contextualizaciones que pueden provenir, incluso, de la más absoluta dispersión y diseminación del conocimiento en cuestión. Edward Said abre una interesante y polémica discusión en su revisión de "Travelling Theory", capítulo de su libro *The World, the Text, and the Critic*. Said dice que su análisis estaba atravesado por un prejuicio que se sostenía en el hecho de pensar que cada experiencia humana registrada produce una teoría que le es específica y que su fuerza depende de estar conectada y provocada a la vez por circunstancias históricas reales ("Travelling Theories Reconsidered", p. 197). Algo así como que el valor de una teoría se encuentra precisamente en su génesis. Así entonces las versiones posteriores de dicha teoría, viajando en contextos diferentes a aquel que le dio razón de ser no pueden tener la misma fuerza porque las situaciones han cambiado y en consecuencia experimenta una suerte de degradación, tamizada por un sustituto académico de la cosa real. Said reflexiona sobre esta dimensión discutiendo nuevamente la relación sujeto/objeto en los textos más importantes de Lukacs pero, fundamentalmente, en *Historia y conciencia de clase* y en las lecturas que hacen de él el Adorno de *Filosofía de la música moderna* y el Frantz Fanon de *Los condenados de la tierra*. Para no extender esta cita, la revisión de Said del primer artículo sobre el viaje de las teorías encuentra que tal degradación no ocurre. Tanto el uso de Lukacs por parte de Adorno para comprender el lugar de Schoenberg en la historia de la música, como el uso que hace Fanon de las figuras pensadas para Europa de la dialéctica del sujeto/objeto, trasladándolas al contexto de la relación colonizador/colonizado, revelan de lo que es capaz la teoría cuando no queda atrapada en un giro universalizante (p. 214). Más aún, Said propone en su argumento final que la tarea no es simplemente la de distinguir los usos y préstamos sino la de distinguir el momento en el cual las teorías sufren una especie de re-ignición que señalaría, entre otras cosas, la existencia de una posible comunidad moral (p. 214). Ésa es otra de las razones por la que en este estudio hablo de posiciones teóricas

No siempre lo que parece más cercano a una rigurosidad metodológica y teórica es lo que ayuda a pensar los límites y los desafíos de un saber. Ésta es la señal que se puede observar con mayor claridad en la extensa compilación de Gordon, White y Sharpley-Whiting.[12]

En esta breve introducción de las traducciones de Fanon es necesario destacar también dos conjuntos de textos, agrupados desde diferentes lógicas. El primero de ellos es la compilación editada por Nigel C. Gibson, *Rethinking Fanon. The Continuing Dialogue* y el segundo la compilación de Anthony Alessandrini titulada *Frantz Fanon*.

Gibson organiza un texto que trata de recorrer con amplitud los itinerarios intelectuales vinculados a Fanon en los últimos veinte años. La organización temática del mismo responde a ese interés en tanto no hay un privilegio de unas perspectivas sobre otras. Sin embargo, el pensamiento vinculado al llamado discurso colonial (crítica poscolonial) tiene una fuerte impronta en su texto y la lectura de Homi Bhabha es considerada como un punto de discusión central (p. 14). Tal vez Gordon y coeditores imaginan que el pensamiento sobre Fanon no es un proceso que se haya interrumpido, por lo cual hablar de resurgimiento pueda parecer inconducente. No obstante, gran parte de los nombres que componen el circuito completo de autores que trabajan con y a partir de Fanon reaparecen en cada compilación que intenta resumir las principales tendencias de análisis de su obra.

Esa circulación persistente, más que indicar una continuidad del debate, por momentos resume al grupo de intelectuales que se encargan al presente de una discusión ampliada sobre Frantz Fanon. Tal vez no sea resurgimiento, pero sí insis-

---

frágiles. No por una debilidad congénita de teorías de segundo orden, o degradadas, como lo revisa Said, sino porque en el espacio de cierta permisividad teórica pueden aparecer esos indicios de comunidad. De otra forma, la re-ignición de las teorías.

[12] Esta señal la envían y reflejan con particular intensidad los textos de Robert Bernasconi, Sonia Kruks, Eddy Souffrant, Maurice Stevens y Paget Henry.

tente reaparición. En el caso de la compilación de Gibson aparecen los nombres de Edward Said, Homi Bhabha, Diana Fuss, Anne McClintock, Henry Louis Gates Jr., quienes se relacionan con el pensamiento más reciente sobre Fanon, Emmanuel Hansen ligado al género de las lecturas que privilegian el problema del discurso revolucionario, el mismo Nigel Gibson en la discusión sobre el problema del nuevo humanismo y los espacios de representación para una dialéctica de la historia, entre otros.

Algo similar ocurre con la segunda compilación coordinada por Alessandrini.[13] El proyecto de este autor avanza sobre el terreno de lo que antes llamé los "usos" de Fanon. No se trata simplemente, sugiere Alessandrini, de trabajar sobre el presupuesto de que cada lectura es de alguna manera una apropiación incorrecta, o una traición a Fanon, apoyando de esa manera una especie de pluralismo fácil, sino de preguntar cuáles son las implicaciones de los usos de Fanon, sus aciertos y limitaciones al reflexionar a partir de sus textos sobre el escenario de las políticas culturales contemporáneas (p. 1). Como él mismo lo señala, no todos en su libro comparten ese proyecto, por ejemplo, Gibson en "Fanon and the Pitfalls of Cultural Studies" reclama un uso de Fanon que polemice con los Fanon inventados.

[13] La compilación de Alessandrini está menos organizada por etapas, podría decirse, que la de Gordon y coeditores, e intenta recuperar los núcleos más importantes de los análisis de Fanon que refieran a los estudios culturales. Por ejemplo, las lecturas sobre el legado de Fanon, especialmente de Ray Chow "The Politics of Admittance: Female Sexual Agency, Miscegenation, and the Formation of Community in Frantz Fanon" (el cual en el resto de este estudio lo cito directamente del libro de la autora *Ethics After Idealism*) y el de Terrie Goldie, "Saint Fanon and 'Homosexual Territory'". Hay una sección dedicada exclusivamente a discutir los límites de los estudios culturales y sus usos de Fanon en donde se destacan el artículo de Gibson mencionado en el texto principal y el de E. San Juan, Jr., titulado "Fanon: an Intervention into Cultural Studies". El intento de San Juan se concentra en lo que él denomina la hermenéutica materialista de Fanon, la cual funciona como un antídoto frente al conservadurismo formalista de las disciplinas (p. 127). Véase también, referido al problema de las políticas culturales y su futuro el texto de Kobena Mercer, "Busy in the Ruins of a Wretched Phantasia" y el Samira Kawash, "Terrorists and Vampires: Fanon's Spectral Violence of Decolonization".

Sin embargo, lo que vale la pena mencionar, entre otras cosas, es que la compilación de Alessandrini representa un intento por debatir sin una distinción rígida entre posiciones teóricas los usos contemporáneos de Fanon.

SOBRE DIVERSIDADES Y DIVERGENCIAS

El punto tal vez más provechoso para mi estudio en esta presentación se vincula al problema de los usos de Fanon y a la posibilidad de imaginar escenarios diversos y divergentes.

Ése es de alguna manera el núcleo central de la política de mi texto. Por ello, con respecto al problema teórico quisiera decir nuevamente que no he sido fiel a dos tipos de cuestiones. Por un lado, a las tradiciones que concurren en los textos de Fanon, por otro, no he seguido en particular una lectura o una teoría elaborada con y a partir de los textos de Fanon. Si de fidelidades hablamos he preferido ser fiel a lo que antes invocamos como espectros. Pero, dichos espectros, otra vez, no son un simple recordatorio, casi una simple presencia que sólo está allí. Son los que organizan las preocupaciones de todos aquellos que de una u otra manera trabajan con Fanon.

Así, los puntos centrales de este estudio a saber, el problema de la ambivalencia entre una esfera transnacional y los llamados nativismos, la cuestión de una agencia del sujeto colonizado, la creencia (podríamos decir, la necesidad teórica y política de contar con un sujeto) en un sujeto a pesar de la crítica devastadora al modernismo colonial y al humanismo clásico, la imaginación de una historicidad contingente y la permanente apertura de las estrategias culturales e históricas que ello implica, fueron tratados apelando a distintos registros.

Esta licencia teórica es inevitable si se quiere aprovechar discusiones que provienen de distintas esferas y si se quiere

que algún tipo de diálogo se inaugure. La cuestión política asociada a esta forma de trabajo es evidente. Si a fines/principio de siglo releemos a Fanon es para reflexionar desde una historicidad diferente sobre problemas que, sin embargo, en muchos sentidos parecen tener una vigencia absoluta.

I. FANON Y ALGUNOS AMBIENTES DE LA HISTORICIDAD. LOS PRIMEROS DESPLAZAMIENTOS

> Pienso: Quise vivir fuera de la historia. Quise vivir fuera de la historia que un Imperio impone a sus súbditos perdidos. Pero nunca quise que los bárbaros soportaran el peso de la historia de un Imperio. ¿Cómo puedo creer que eso sea motivo de vergüenza?
>
> J. M. COETZEE, *Esperando a los bárbaros*

Una de las preguntas que recorren este estudio es acerca de las formas posibles en que el existencialismo sartreano se articula con la escritura de Fanon. Aunque no he prestado atención particular al problema acotándolo a un capítulo concreto, la presencia de preguntas y posiciones que provienen del extenso diálogo que Fanon mantiene con Sartre es ineludible. Por otra parte, la ausencia de Sartre en muchos de los trabajos contemporáneos sobre Fanon responde más a una distancia con respecto a Sartre que con respecto a la escritura de Fanon. Por ejemplo, las lecturas de Homi Bhabha y de otros cercanos a ciertos contextos postestructuralistas, pero también aquellas lecturas a las que dedico una parte considerable de mi análisis englobadas en lo que llamaré una "ética post mórtem". La mayoría de ellas vinculadas en su modo reflexivo al marxismo. La razón de esta ausencia es en el segundo caso la dificultad de vincular las dimensiones individuales de la experiencia existencial con las dimensiones colectivas de la experiencia, por lo demás, una acusación a la escritura de Sar-

tre que no vale la pena rediscutir en tanto se fundamentó más en una serie de lecturas parciales que en una revisión completa de su obra. Ligado a esto, cierta crítica de ahistoricidad en los argumentos existencialistas. Con respecto a las lecturas postestructuralistas la razón de la ausencia del existencialismo como problema en los textos de Fanon se vincula con una crítica a la escritura sartreana por su confianza extrema en el sujeto. Ambas perspectivas, que han sido en términos cuantitativos mayoritarias en la lectura de Fanon, adolecen en este punto en particular del mismo problema. La pregunta que tal vez parezca contener cierta ingenuidad es si aun sosteniendo las dimensiones existencialistas que indefectiblemente habitan los textos de Fanon no se puede establecer un diálogo con las lecturas que omiten su presencia o la critican en términos de un supuesto desvío de su escritura (todas nuestras lecturas componen, después de todo, nuevos textos de Fanon). A riesgo de que el resultado general de este estudio sufra del mal contrario, es decir, una excesiva indefinición teórica, quisiera pensar en la posibilidad de diálogo entre posiciones y lecturas que, aparentemente, se excluyen unas a otras.

ESPACIOS DE HISTORICIDAD

El otro interés es discutir a Fanon como pensador de lo temporal, aquel que conoce las tramas de la historicidad y sabe que los sujetos se desenvuelven en ellas. Una de las formas en que se manifiesta ese vínculo con lo temporal proviene de la cercanía con el existencialismo sartreano[1] o con la fenomenología existencialista.

[1] Es interesante, como dije antes, ver que Jean Paul Sartre en el desarrollo de los estudios poscoloniales actuales tiene un lugar menor. Para decirlo directamente, no está en el "panteón" poscolonial. Llamativa ausencia cuando se trata de pensar las proximidades de la política con relación a la construcción de la diferencia y con relación a la existencia o no de un sujeto histórico.

Lewis Gordon señala que Fanon privilegia una perspectiva existencialista en tanto rechaza las dimensiones ontológicas de los seres humanos (p. 10). Gordon, en su libro *Fanon and the Critic of European Man* aborda el problema de si el proyecto crítico de Fanon puede ser leído desde una matriz existencialista, la cual, destaca las proximidades de Fanon con Sartre y Merleu-Ponty. El argumento central de Gordon pasa por el hecho de que Fanon, al rechazar una matriz ontológica del Ser, cuestiona y abre, a su vez, las posibilidades de imaginar el universo de representaciones para lo que él definirá como un nuevo humanismo. El rechazo a la matriz ontológica, que implica una separación con respecto al Ser de los textos de Husserl y Heiddeger, se articula en Fanon con un existencialismo que debe reconocer la dimensión histórica en la que los sujetos actúan. Pero con un existencialismo fenomenológico, en tanto no rechaza lo que él "ve" (p. 10).

Gordon invoca a Sartre para plantear que en la filosofía sartreana el Ser humano no es nunca lo que la tradición ontológica dice que es. No es Ser en términos ontológicos sino que es Ser humano en el momento en que la dimensión crítica que implica su existencia propone su negación (p. 17). En este punto, la tradición ontológica es básicamente teodicea que busca la primacía del Ser, de la Presencia, y considera a todos los restos en el Ser como problemas a ser clausurados en virtud de haber sido mostrado como no existente en primer lugar (p. 17). Leamos a Fanon.

> Llegaba al mundo, inquieto por encontrarle un sentido a las cosas, llena mi alma del deseo de ser el origen del mundo, y entonces me descubría como un objeto inmenso en medio de otros objetos.
>
> Encerrado en esta objetividad aplastante, imploraba al otro su mirada liberadora, recorriendo mi cuerpo de repente libre de asperezas, me devolvía una ligereza que creía perdida y, ausentándome del mundo, me brindaba a él. Pero allí justo a contramano, tropiezo y el otro por gestos, actitudes, miradas, me inmoviliza de la misma manera en que un colorante sirve para fijar una preparación (*Piel negra…*, p. 101).

Aquí me interesa, en particular, al argumento de Gordon que defiende la implicación con lo concreto en Fanon. Lo que Fanon "ve" como forma de resistencia existencialista frente a la dimensión jerárquica de una ontología son los efectos de la sociedad colonial. Esos efectos constituyen el material con el que *Piel negra…* y *Los condenados…* están construidos. En el primero, por medio del análisis de la alienación en la sociedad colonial y en el segundo por el análisis de la sociedad colonial como un "mundo maniqueo". Veamos esto en más detalle. La alienación que reseña Fanon en *Piel negra…* es con respecto a la experiencia vivida del negro.[2] Dicha experiencia, en los personajes de Mayotte Capécia y de Jean Veneuse,[3] señala una separación. Lo particular de esta separación es que no se produce con respecto a un núcleo originario a partir del cual toda experiencia es parte de una desviación, como se puede leer en algunos argumentos recrudecidos de la negritud o en los fundamentos de una cultura nacional en emergencia. La separación es con respecto a la imposibilidad de establecer una representación en la que los sujetos no tengan que renunciar a los, como diría Marc Bloch, "rasgos sensibles del paisaje". Dichos rasgos sensibles son en estos textos mucho más que el objeto de una geografía esquiva, se trata de los rasgos de un paisaje histórico y de la experiencia definidos por el hecho de la subordinación, del extrañamiento histórico y del desplazamiento.

> No podía más pues sabía que existían leyendas, historias, la historia, y sobre todo la *historicidad* que me había enseñado Jaspers. Entonces el esquema corporal atacado en varios puntos, se derrumbó, dando paso

[2] La mayoría de las traducciones al inglés para este capítulo anotan "*the fact of blackness*", excepto la de Sekyi-Otu (1996). El problema con esta traducción es que, de alguna manera, esencializa la situación que Fanon intenta representar. En el original se llama "L*'expérience vécue du Noir*". Si prestamos atención veremos que hay un intento por representar una experiencia histórica y existencial que queda, desde mi perspectiva, afuera en la versión en inglés. En otras palabras, "blackness" no es "noir". "Noir" apela a un sujeto, y "blackness" a un estado de cosas.

[3] Véase en particular los capítulos II y III de *Piel negra, máscaras blancas.*

a un esquema epidérmico racial. A esa altura no se trataba ya de un conocimiento de mi cuerpo en tercera persona sino en triple persona (*Piel negra…*, p. 103).

En el contexto de dicho paisaje hay una separación del cuerpo de sus rasgos sensibles también porque no hay posibilidad de restaurar órdenes perdidos o imaginados ni representaciones que disuelvan la opacidad del sujeto colonizado (casi objetificado) recurriendo a lo visible, no a lo que Fanon "ve", como diría Gordon, sino a lo visible en términos de sobreentendidos: "[p]asé sobre mí una mirada objetiva, descubrí mi negrura […] y de pronto se me aparecieron, la antropofagia, la oligofrenia […] y sobre todo, sobre todo: "*Y a bon banania*"[4] (p. 104). Un exterior que se vincula con la lectura de Fanon de *Réflexions sur la question juive* de Sartre, donde éste dice que hay una definición de lo que significa ser judío que proviene del exterior, de la representación o imagen que los otros construyen, pero que se internaliza y se convierte en una especie de control o sobredeterminación desde el interior (citado por Fanon, *Piel negra*..., p. 106).[5]

[4] En la versión al español de la edición de 1974 de Schapire editor, traducida por G. Charquero y Anita Larrea, que manejo en todas las citas de este trabajo, traducen la expresión como: "muy rico banania". *Banania* era una marca de chocolate en polvo francesa cuya etiqueta tenía la representación de un soldado senegalés en la que se exageraban sus facciones "negras" (especialmente los labios anchos), y que pronunciaba, en lo que se denomina peyorativamente "*petit nègre*": *Y a bon banania*, que puede traducirse como "es bueno el Banania" o "hay buen banania". Agradezco a Bertrand y a Dominique por una conversación en el invierno patagónico de 1996, donde me explicaron (antes de tener en mis manos la traducción al español) de qué se trataba el Banania. Fanon usa esta imagen con gran fuerza en medio de un argumento existencialista revelando que la construcción del Otro de un modo estereotipado en el imaginario colonial se produce hasta en los más mínimos detalles.

[5] Para ver con más detalle este argumento recomiendo la lectura completa del texto de Sartre. No obstante, los pasajes más significativos para entender la relación con Fanon son los que se refieren a la idea del antisemita construyendo al judío (pp. 83-84) y la respuesta del judío en términos sociales a esa construcción. Más que respuesta, la adecuación a las condiciones en que se produce el antisemitismo, es decir, a la acusación sobre los judíos de una especie de inautenticidad metafísica (p. 164). La idea de Fanon de una ausencia de ontología en el colonizado, que discutiré más adelante, tiene mucha relación con la idea de la inautenticidad metafísica.

A pesar de las diferencias que Fanon encuentra entre esta situación y la "experiencia vivida del negro", lo que queda afuera de su estrategia es la posibilidad de una ontología, ya que lo que está fuera de su territorio, en la medida en que ni siquiera ha empezado el reconocimiento (un problema complejo en *Los condenados…* que permite vincular en Fanon las dimensiones de una crítica existencialista con la dialéctica hegeliana del amo y del esclavo) es la idea de un Ser omnipresente más allá de toda historicidad. Esa podría ser también la razón del alejamiento de Fanon de la historicidad de Jaspers (*Geschichtlichkeit*). Una historicidad que remite a la unión de uno mismo con el *Dasein*, con lo existente o la Presencia, un *Dasein* representado como apariencia.[6] De esa unión en términos de Jaspers surge la historicidad.

En ese sentido, no hay posibilidades de imaginar un lugar para el sujeto colonizado en Fanon ya que el esquema corporal se ve atacado al no experimentar el desplazamiento de toda historicidad, pero particularmente de esta historicidad jasperiana. Podríamos decir que *Piel negra, máscaras blancas* comienza a enunciar un doble movimiento crítico por medio de una metáfora de la decepción, tal como aparece en la idea de una representación externa que coloca la corporalidad y cualquier rasgo identitario en triple persona. Es la toma de conciencia de una historia (*Geschichtsbewußtsein*) para advertir que dentro de la misma lo que existe para la figura del negro arrojada al mundo es, precisamente, una ausencia de historia (*Geschichtslosigkeit*). Sin embargo, dicha ausencia es con respecto al modelo de una historia y una historicidad acuñada por varias tradiciones de la modernidad que incluyen a Hegel y, como parte de la herencia existencialista, a Jaspers.

Para Jaspers, las repeticiones o las causalidades regulares, como él las llamaba, no son el material de lo histórico. Por el

[6] Véase el interesante libro de Charles F. Wallraff, *Karl Jaspers. An Introduction to His Philosophy*.

contrario, en el acontecer lo que deviene histórico es justamente la singularidad. La conciencia histórica actualiza lo que de hecho es "insustituible, peculiar, individual" y, al hacerlo, le otorga un valor que no perece con el tiempo. Lo peculiar debe actualizarse y en el proceso lo que revela es su permanencia. Por ello, en cierto sentido, lo histórico implica una abolición del tiempo porque por medio de la actualización lo que muestra es su carácter perdurable más allá de todo acontecer y repetición. Jaspers dirá que es histórico lo que se frustra, lo que no se revela fácilmente. Y al abolir la temporalidad lo que hace es poner en evidencia su carácter eterno. La idea es que el hombre finito, "inconcluso e inconcluible" debe darse cuenta de la intemporalidad de lo eterno (*Origen y meta de*…, p. 300). Así entonces, hay una coincidencia entre el carácter inconcluso del hombre y su historicidad (*Geschichtlichkeit*). Como no hay estados finales perfectos, la historia es inconclusión, es cambio y transformación y nos empuja permanentemente a buscar lo eterno que de hecho es imposible de aprehender (p. 301). Pero dicha transformación, a pesar de Jaspers, no es azarosa, está condicionada por la existencia de lo eterno o de lo histórico en sus términos. Se podría decir que hay una especie de relación entre la peculiaridad de la existencia, incluso de la existencia individual, y la conciencia de esa existencia que siempre remite a lo eterno por el ejercicio de búsqueda y por la propia inconclusión. Y lo eterno en Jaspers puede ser el Ser, pero ese Ser se parece mucho a la tradición humanista del hombre y a la idea de la Presencia de la metafísica. El problema siempre vuelve a un lugar que es el de la trascendencia del contexto y de las condiciones en las que nuestras vidas se resuelven.

La apelación de Jaspers al dominio de la historia es la base de una filosofía de la existencia que aunque parece enunciar el respeto por lo cercano lo diluye en el acto trascendente de una profundidad histórica que ofrece, supuestamente, mejores y más amplias razones acerca nuestra existencia: "No

podemos hacer recaer lo que podemos ser sobre nuestra época, sometiéndonos a ella, antes debemos intentar penetrar, a través de un iluminar la época, hasta allí donde podamos vivir del fondo profundo" (*La filosofía desde…*, p. 90). De este modo, cuando Fanon se aleja de la historicidad de Jaspers señala la imposibilidad del colonizado de establecer el vínculo entre la peculiaridad de la existencia, la conciencia de esa existencia y el posible escenario para trascender los límites contextuales más cercanos.

La historicidad que Jaspers le había enseñado a Fanon se convierte en una carga en el momento de imaginar su posición en el mundo como negro y como colonizado. Porque la separación del cuerpo de sus referencias inmediatas, los vacíos dejados tanto en términos físicos como representacionales para el cuerpo del colonizado, la triple persona, son los factores que no permiten sostener la idea jasperiana de una historicidad casi equivalente para todos lo sujetos. Una historicidad que puede trascender los contextos inmediatos en razón de la búsqueda de lo eterno histórico, más allá de las causalidades regulares.

En este primer momento de *Piel negra…* no hay espacio para la trascendencia porque lo que propone mostrar es la naturaleza de la alienación. Es el retorno paradójico a un recuerdo. Paradójico, porque es el recuerdo designado por una falta o ausencia, en cierto sentido, de un no-lugar dentro de la historicidad. Y, como tal, puede afectar la estrategia de representación que la idea de la Presencia (*Dasein*) conlleva. Como veremos más adelante, Fanon insinúa aquí una doble imposibilidad, la de recuperar órdenes perdidos y la de restaurar pasados en el presente.

El vacío que genera el esquema epidérmico racial es mucho más que la constatación de una visión racista del mundo. Es el lugar por donde Fanon hace la crítica a la historicidad del humanismo clásico. El abandono de la historicidad de Jaspers por parte de Fanon es una suerte de escisión y de ruptura con los órdenes representacionales de la sociedad moder-

na. Cualquier desplazamiento a ese no-lugar se convierte en crítica y en evidencia de las urgencias políticas y morales. Es la toma de conciencia de una historia, no necesariamente de la historia en general, sino la que escribe la modernidad como proyecto, que arroja la diferencia al exterior, a un espacio indeterminado.

Las urgencias políticas y morales se inscriben en la conciencia de una ausencia de participación en la construcción de la historia si el modelo de historicidad que se impone es el que reclama un vínculo entre la peculiaridad de la existencia y la conciencia de esa existencia. La de Fanon, entonces, es una conciencia negativa, en este punto no necesariamente dialéctica, puesto que habita ya no en los bordes de la representación ni en los bordes del sistema colonial sino en un lugar que no es perceptible por el hecho de preguntar por lo que los discursos y la historicidad moderna reprimen.

No se trata, por supuesto, de pensar que el abandono, la distancia o la imposibilidad que la historicidad jasperiana le impone a la lectura de Fanon debe ser interpretada como una reacción antimodernista de Fanon. Es una negación que se articula con las figuras de la diferencia que, inevitablemente, surgen cuando el modelo de la historicidad se resume (de manera compleja, por supuesto) en un movimiento más o menos determinado, lo que está a allí a pesar de todo, en una especie de perpetua actualidad.

Este tipo de historicidad le resta a la imaginación política y cultural del sujeto (es decir, a nuestras formas de imaginar el sujeto) el suelo histórico positivo en el que su figura se desenvuelve. En este punto, no se trata tampoco de ver qué es lo que la historicidad jasperiana reprime para entender el lugar de la imaginación política de Fanon, en una especie de pregunta similar a las de Michel Foucault con relación a la locura, es decir, a aquella que sugiere que para entender lo que nuestras sociedades llaman cordura es necesario indagar en la locura (p. 229).

Aunque hay que reconocer que este tipo de análisis es atractivo ya que nos ofrece con relativa transparencia las relaciones constituyentes entre lo que es remitido al olvido y lo que aparece como la razón del mismo, se trata del hecho imposible de dicha historicidad cuando la pregunta por el sujeto remite a triples personas. Se trata de un reclamo fanoniano por la imposibilidad de pensar alguna figura posible del sujeto cuando el tipo de representación que se asienta sobre él no lo convierte en tal. El espacio que queda libre en la "triple persona" es un signo de esa imposibilidad.

No hay en ese momento de la narrativa fanoniana casi ninguno de los dos contenidos que Foucault le asigna a la palabra sujeto: "sometido a otro a través del control y la dependencia, y sujeto atado a su propia identidad por la conciencia o el conocimiento de sí mismo" (p. 231). Con esto no quiero decir que Fanon no advierte la primera condición de la palabra y se vea representado incluso él mismo en ella, en la extensión de sus categorías al escenario de su individualización, sino que, como extremo de su crítica, y como expresión de sus urgencias políticas y morales, lo que aparece frente a lo que "ve" es precisamente una falta o ausencia de subjetivización, cualquiera sea la dirección que asuma la misma. Tampoco, como veremos luego, habrá espacio para ninguna trascendencia en el sentido jasperiano.[7] No hay trascendencia en

[7] La posición de Jaspers con respecto al existencialismo y a su impacto en la cultura moderna se puede observar con claridad en el texto "¿Qué es el existencialismo?". Jaspers tiene simpatía por la forma en que Sartre trata al concepto pero advierte que "el hombre" debe siempre estar en búsqueda de su Otro absoluto con el cual puede compararse. Dirá Jaspers: "[h]acerse existencial quiere decir aceptar y ser la profunda seriedad que es el hombre; y ser hombre es serlo de acuerdo o con relación a ese SER por el cual y en el cual somos nosotros. No hay existencia sin trascendencia" (*Conferencias y ensayos*, p. 437). Como se ve aquí, la posibilidad de trascendencia que reclama Jaspers se torna impracticable en la lógica de Fanon en la medida que lo que caracteriza al mundo colonial no es una actividad cognitiva con relación al supuesto SER sino una relación estrecha con el problema de la alienación. Lo particular de la separación fanoniana es que caracterizará en gran parte su proyecto. Si la alienación es separación también es fuente de tensiones y de impulsos indeterminados. El sujeto que se produce en esa encrucijada es el que organiza, desde mi

función de una situación de la experiencia que no reconoce ningún estado posible para el sujeto.

Si la historicidad se encuentra en un curso determinado o en el enfrentamiento a dicho curso no hay lugar para experimentarla, lo que enfrenta el sujeto de la interrogación en el pasaje de *Piel negra, máscaras blancas* no es ya el desplazamiento de sus propias creencias sobre el lugar que ocupa, sino el vacío representacional. Vacío que precisa y presagia el contenido, recorrido y producto de las urgencias políticas y morales.

---

lectura finisecular, la escritura de Fanon y su herencia poscolonial. Podría decirse que la trascendencia tiene el límite que le impone la alienación.

II. LA ESCRITURA Y LAS URGENCIAS. SOBRE ÉTICAS Y ESCRITURAS. LECTURAS

> Las creaciones kafkianas son todas ellas parábolas. Y su miseria y su belleza consisten en que tuvieron que convertirse en algo *más* que parábolas. No se ponen sin más ni más a los pies de la doctrina, como la hagadah se pone a los pies de la halacha. Una vez que se han sometido, levantan contra ella inadvertidamente una pesada garra.
>
> WALTER BENJAMÍN, *Dos iluminaciones sobre Kafka*

Las urgencias políticas y morales de los textos de Fanon fueron el objeto de lecturas diversas pero, aproximadamente, en las dos décadas posteriores a su muerte, dichas urgencias fueron leídas como un proyecto emancipatorio inserto en la lógica de una historicidad ascendente (de la que hablaremos cuando discutamos el entredicho con Sartre) por la mayoría de las voces contemporáneas a Fanon y las que siguieron.

Fanon fue representado como el héroe romántico de una situación que se explicaba en las articulaciones de los modos de producción y en la teoría de la revolución. Pero héroe romántico también en la medida que aquello que su crítica devastaba no era sólo un estado de cosas que contenía un enfrentamiento con el texto histórico del colonialismo y los desarrollos de una idea de emancipación más allá de las independencias nacionales (especialmente en *Los condenados…* y *Pour la révolution africaine*), sino también su propia existencia, su propia vida.

Éste fue un eco particular, por ejemplo, en ciertas perspectivas latinoamericanas como la que Ricardo Córdoba traza

en el prólogo al libro dirigido a militantes *Frantz Fanon y la revolución anticolonial*, en el que el poeta Juan Gelman traduce el ensayo de Peter Geismar, autor de un trabajo semibiográfico que Irene Gendzier reconoce como uno de los estudios más extensos sobre Fanon (*Frantz Fanon*, p. 16). Sin embargo, el gesto de Córdoba se sitúa en desacuerdo con el aquel que romantiza a Fanon, ya que por su intermedio lo que ocurriría sería su alejamiento definitivo de las condiciones reales de existencia (p. 8), es decir la construcción de un Fanon ideal pero no aplicable.

La literatura de las dos décadas posteriores a la muerte de Fanon tiene, desde mi perspectiva, un problema con el lenguaje de sus textos. Hay una sospecha, en más de un sentido, negativa sobre la naturaleza del lenguaje ambivalente de los mismos porque lo que hay que explicar, y la palabra no es casual, no son las formas textuales (y sus contenidos) sino lo que parece transparente: el recurso de la acción y la dimensión fraterna de las luchas de liberación (pp. 8-9).

En cierta forma, lo que Fanon "debe" hacer en estos años es construir una ética post mórtem y una delimitación de las urgencias políticas y morales mencionadas. La crítica de Córdoba recorre estos itinerarios.

Más allá de esta dimensión, el prologuista se ve atrapado en la misma gramática que intenta rechazar. La idea de vidas paralelas alimentadas por el mismo "fuego" entre Fanon y el Che Guevara, resulta en una imagen romántica más que en una representación plana de los individuos y de las fuerzas colectivas (p. 7). Una imagen romántica claro, en el momento en que el romanticismo es rechazado por gran parte de la izquierda europea tradicional por sus supuestos contenidos antimodernos. Dentro de esa izquierda se incluía el proyecto socialista (p. 16).

Sin embargo, el artículo de Peter Geismar en el mismo libro, "Frantz Fanon: evolución de un revolucionario. Esbozo biográfico", se acerca inevitablemente a un Fanon que de-

be, de una u otra forma, honrar cierta tradición romántica con su figura. Él es visto como el intelectual clave del proceso de la revolución argelina (el de *El Moudhajid*) y su ausencia, de alguna manera, apresura "el colapso de las fuerzas progresistas" (p. 29). Pero Geismar restituye rápidamente la exigencia de la literatura de aquellos años sobre Fanon. La que obliga a presentarlo primero, y fundamentalmente, desde el lado de su actitud política, más que desde cualquier otra (p. 30).[1] Entonces, su ausencia deriva en la doble condición de sujeto central de un proceso por un lado, y por otro, como constructor de una ética post mórtem de la que no puede evadirse.

En el mismo libro Enrica Colotti Pischel señala que el romanticismo en Fanon, o en la figura de Fanon deberíamos decir, es una característica compartida por otros líderes revolucionarios del tercer mundo, debido a las condiciones históricas y materiales del mundo colonial que deben enfrentar los movimientos de liberación. Por ejemplo, deben contar con un discurso que destaque el predominio de lo nuevo frente a lo viejo, la exaltación de la libertad humana, etc. (p. 64). Collotti Pischel califica esta actitud en Fanon como "romanticismo moralista" (p. 65).

No obstante, la valoración del romanticismo en la figura de Fanon cumple, en el caso de Colotti Pischel, con las exigencias de su época. Se puede apelar al romanticismo y a los enunciados vinculados a él, tales como "hombre nuevo", "moralmente íntegro", al "pueblo", como se hace en algunas sociedades coloniales, siempre y cuando los mismos cumplan con una "función revolucionaria objetiva" (p. 65). Esta autora restituye la doble condición a la que la figura de Fanon es sometida. Fanon puede ser visto como romántico pero "independientemente de esta problemática humana y existencial" (p. 65) su contribución se ubica en el marxismo (p. 66).

[1] Geismar se refiere a la caracterización que Césaire hace de Fanon de la siguiente manera: "Césaire dibujó agudamente el espíritu y la dedicación de Fanon, pero no tanto su actitud política" (p. 30).

Colotti ve en los textos de Fanon un instrumento para valorar sobre qué bases se produjo la apropiación del marxismo en las colonias (p. 66) y, podríamos agregar, que desde esa perspectiva los textos de Fanon serían también un control crítico para aquellas versiones del marxismo que Eric Hobsbawm en un célebre artículo llamó "marxismo vulgar".[2]

La ausencia de Fanon parece operar como una especie de suplemento, en el sentido derridiano del término, en la que su figura cubre las necesidades políticas de un discurso. Los "más allá" de estos textos siempre constituyen la excepción que reordena el discurso y su figura en dirección de una tradición. Como escasamente se pacta con las dimensiones existencialistas y, podríamos decir, con sus antecedentes culturales antillanos a pesar de mencionar la especificidad de su discurso, no hay posibilidades de pensar sus textos y su figura en terrenos más inestables. Por ejemplo, la presentación que hace Césaire de Fanon podría verse más allá de la sospecha implícita que sobre el lenguaje poético contiene la frase de Geismar (véase la nota 7).

James Clifford en *Los dilemas de la cultura* ha dado algunas pistas para pensar el texto político antillano, del que Fanon es parte, con la noción de *marronage* de Césaire, la cual se presenta como transgresión permanente a nociones de orden y jerarquía coloniales. La palabra *marronage*, y el verbo asociado *marroner* fueron acuñados por Aimé Césaire, uno de los creadores de la negritud. Como lo señala Clifford, lo que

[2] El artículo es un texto sobre el papel desempeñado por los escritos de Marx en la historiografía contemporánea. Hobsbawm distingue allí entre usos del marxismo que estuvieron asociados al desarrollo de las categorías de análisis de la disciplina histórica, de los usos vinculados a las dimensiones de la lucha política. En estos últimos, por lo general, la famosa reducción economicista de la perspectiva de Marx es mucho más pronunciada. De todos modos, la distinción principal pasa por el hecho de utilizar las categorías de análisis marxistas con relación al material empírico, en el primer caso, y con cierta construcción de doctrina política, en el segundo. Esta distinción está emparentada, en el caso de Eric Hobsbawm, con una doble cuestión, con su condición de historiador y con su ruptura con las corrientes estalinistas en la década de los cincuenta. El título del artículo es "La contribución de Karl Marx a la historiografía".

Césaire evoca con la palabra *marronage* (que puede ser leída en el sentido de cimarronage, derivada de la idea de huida de los esclavos negros en la Antillas y en los pantanos de la Guayana) no es sólo una huida del orden y de las imposiciones de éste, sino una experiencia de la transgresión y de la reconstrucción de la cultura (p. 220).

El punto aquí, entonces, no es una crítica *ex post facto* de los intentos de entender la perspectiva política y la contribución teórica de Fanon, sino pensar cuáles son los desafíos que su escritura permanentemente ha desplegado para algunas de las lecturas más relevantes.

Lo que mencionamos como la imposición de una ética post mórtem tiene varios significados. En primer lugar, implica leer a Fanon desde las obligaciones de las urgencias políticas y morales (ya no las de él sino las de todos nosotros) que lo hacen ingresar en una tradición, ya sea teórica o política, a la que debe responder. En segundo lugar, dicho ingreso tiene el tono de época característico.

Fanon, quien no ha dado pocas señales en sus textos al respecto, es casi obligatoriamente leído desde la especificidad de la lucha anticolonial. Pero en dicha lectura se impone una jerarquía en sus textos ordenados en sucesivas "tomas de conciencia". Desde la escritura de *Piel negra…* hasta el manifiesto final de *Los condenados…*, lo que se destaca es su inmersión creciente en procesos revolucionarios que expresan una fuerte categorización de su obra y del texto que su vida escribe, así como también, del texto de su vida.

Leamos un breve párrafo del ensayo biográfico de Peter Geismar: "La vida de Fanon, al parecer, se dividió en cuatro etapas: una juventud burguesa convencional; un periodo introspectivo durante el cual midió la extensión de su neurosis, mientras se preparaba para ser psiquiatra; una ruptura revolucionaria, catártica con el pasado; un final africano revolucionario más definido" (pp. 21-22). Cada momento implica una organización de la textualidad de Fanon y, por supuesto,

una jerarquía. Dicha organización, inevitablemente ascendente, encontrará en algún lugar el texto del romanticismo, aunque el tono de época de estos escritos inmediatamente restituya la transparencia del proyecto fanoniano.

Las biografías de Fanon contienen siempre un balance precario entre las dimensiones teórico políticas de su obra y la historia personal implicada en los fenómenos y procesos que su escritura refiere. El *Frantz Fanon* de Irene Gendzier tal vez sea el mejor ejemplo al respecto. Este punto es relevante para lo que discuto aquí porque de las profundidades de una vida que busca explicarse en el mundo se autoriza, de algún modo, el ritmo y la organización de una biografía y, en este caso concreto, de un proyecto teórico, político y cultural. Dicha autorización responde, desde mi perspectiva, a las formas y fundamentos que se expresan en la ética post mórtem de Fanon. Si sus textos tienen alguna utilidad para esa ética, la misma se encuentra en la confirmación y originalidad de un conjunto de textos avalados, podríamos decir, por una vida.

Sin embargo, el acto de explicar las direcciones que asumen los textos de Fanon es el de vincularlos inevitablemente con su historia personal y, por extensión y contenido, con ciertos proyectos ideológicos y políticos como el de la teoría marxista, el existencialismo, la negritud, etcétera.

Gendzier explica a Fanon desde esta clave produciendo una organización y una lectura similar a la de Geismar. El capítulo I de su libro que se titula “En el principio: la búsqueda de las raíces. 1925-1952” señala una marca importante: si hay que buscar la forma en que la tensión dramática entre la fundación de un nuevo humanismo y la violencia colonial fundamenta una vida y un ejercicio de reflexión, ésta debe encontrarse necesariamente en las experiencias de vida del autor. Y si éste es el fundamento, su obra inevitablemente siempre remite a los escenarios que su vida enfrenta. Desde allí el ejercicio biográfico avanza sobre la dirección de una toma de con-

ciencia creciente como resultado de una autorreflexión y de una manera de escribir asociada a la misma:

> a comienzos de su vida y sus escritos, Fanon llegó a la conclusión de que necesitaba entenderse a sí mismo, tal como era, como creía ser y como lo vería el mundo. Para esto se decidió a escribir, no como modo de describirse a sí mismo o al mundo, sino de comprenderlo, con sus absurdos y sus posibilidades de racionalización. El escribir era una forma de acción, originalmente reflexiva y centrada en sí misma; sin embargo, por su naturaleza misma, era también un método de comunicación, para hablar con otros y enseñarles algo (Gendzier, p. 24).

Tal vez este proceso fuera como lo describe Gendzier, esa no es la discusión aquí, pero lo que importa es que el mismo está asociado al espacio crítico de una vida leída desde las racionalizaciones. Y, en ese sentido, la tensión y la ambivalencia que inundan los textos de Fanon parecen trasladarse de un modo peculiar a los textos de sus comentaristas, como intento de restitución de la "anomalía" que dichas tensión y ambivalencia representan. Digo anomalía entre comillas porque, como veremos más delante, ésta sólo existe si aceptamos ciertas restricciones de partida, como por ejemplo, la supresión de las ambivalencias en el discurso fanoniano.

Es cierto también que la biografía de Gendzier destaca en muchas oportunidades los itinerarios intelectuales que Fanon recorre y habita. Por ejemplo, los vínculos con *Les Temps Modernes, Présence Africaine*, el Hegel de la lectura francesa de Merleau Ponty y Sartre, Marx, Freud, etc. Sin embargo, para Gendzier la relación entre la situación existencial de Fanon y los discursos políticos y filosóficos es lo que contiene el peso concreto de su figura. En cierto modo, la representación de Fanon que emerge del trabajo de Gendzier sugiere que sus textos son siempre el resultado de esa encrucijada. Pero el peso de una conciencia en construcción no abandona al Fanon de Gendzier hasta las últimas páginas. La consecuencia de esto es que, a pesar de los múltiples itinerarios de sus textos y de su vida, todo se concentra en una especie de proyec-

to ascendente y en una serie de propuestas para el porvenir (pp. 360-361):

> [Fanon] comprendía que su propio concepto del neutralismo debería ser, de algún modo, algo más que una simple garantía de pobreza permanente. [...] Por militante e inflexible que fuera en sus creencias, Fanon no dejaba de reconocer que el nuevo amanecer estaba lleno de amenazas que eran capaces de destruir y el matar al hombre como en épocas anteriores. El hecho de que no viviera para ver la época posterior a la independencia argelina, no le impidió llegar a comprender lo expuesto (p. 361).

Es decir, más allá de los obstáculos que una disposición casi romántica de Fanon produce, el ascenso de una conciencia permite ver cada vez mejor y con más precisión el despliegue del futuro. En otras palabras, no es precisamente el espacio abierto por los múltiples textos que se intersectan en su vida (y utilizo aquí una metáfora de texto ampliada) y la confusión que ellos sostienen lo que permite ver las consecuencias de las políticas llevadas a cabo en la Argelia postindependencia sino, justamente, el exorcismo de todos esos textos en razón de una conciencia que recuerda al "espíritu" hegeliano después de haber atravesado la ordalía de la historia.

El retorno de Fanon desde la "anomalía" se completa. Y es un retorno porque el tono prescriptivo de la ética post mórtem debe organizar su saber fuera de los "fallos" que una vida extremadamente mezclada y diversa contiene. O mejor, debe organizar esa vida en un conjunto coherente y direccionado de saberes. Benita Parry, como veremos luego, usa un término para describir el lado de lo particular en Fanon, como por ejemplo, la tensión existente en sus textos entre lo transnacional y lo particular. El lado vinculado a lo particular adquiere el nombre de "impulso". El impulso, en la literatura relevante sobre Fanon en las dos décadas posteriores a su muerte, queda en algún lugar que no puede ser domesticado. En última instancia, los problemas que dicha literatura enfrenta con relación a las visiones románticas no están tanto en la dimen-

sión que las mismas tienen para un proyecto de liberación o revolucionario sino en la inestabilidad casi radical que provocan en el discurso de la razón moderna y en el texto colonial.

Córdoba en el prólogo citado antes teme a la mutación heroica romántica de Fanon porque ella desarticularía los contenidos más profundamente transformadores de su discurso pero no advierte, sin embargo, que la inestabilidad romántica que representa al sujeto, e incluso en este caso al sujeto individual en el extremo de sus fuerzas morales, vitales e históricas, es el resultado y la causa de una textualidad y una escritura que se apartan insistentemente del canon.

El exorcismo de lo anómalo representa un desplazamiento de la escritura de Fanon en términos de orden. En otras palabras, su escritura descentra enunciados que pretenden ser fieles a ella. Si la faceta romántica de su personalidad abarca, como Colotti dice, un momento necesario y objetivo del proceso revolucionario lo que queda definitivamente afuera con esa idea es la posibilidad de una escritura sumergida en la ambivalencia y en la ironía. Pero, antes que ello, deja afuera la representación de la escritura de Fanon en términos de tragedia y de ironía a la vez. De tragedia porque el supuesto escalonamiento ascendente de su conciencia desde *Piel negra…* hasta *Los condenados…* podría representarse como la imposibilidad de separar del sujeto el problema de la alienación. De ironía, porque es en los pliegues de esa alienación por donde se presentan las aristas más críticas de un sujeto dispuesto en el mundo. La exclusión de estas dos dimensiones en la lectura de sus textos obliga a recorrer itinerarios que deben confirmar a cada paso las certezas de una conciencia que se separa lenta pero inexorablemente de las cargas que la retrotraen a situaciones de subordinación y alienación. El "colonizado" es la figura que ayudaría a trazar este viaje. Sin embargo, la dimensión romántica tiene una consecuencia extra.

El héroe romántico de fines del siglo XVIII y del XIX no gana siempre las batallas y, cuando lo hace, es solamente para

advertir que las fuerzas que enfrenta tienen una dimensión aun más amplia de lo que había sospechado. La figura del Fausto de Goethe o el héroe de Carlyle enfrentan, inexorablemente, al final de sus actos heroicos la tragedia y la ironía de los mismos. No hay restitución de un mundo ideal después de las aventuras que emprenden. No hay regreso a ningún pasado deseado ni a un futuro posible ya que ellos, como textos inestables antes las fuerzas de la historia, sólo pueden lidiar con ellas pero no aspirar a una victoria definitiva, pero allí, sin embargo, radica su originalidad. Fausto descubrirá en sus manos el resultado de la historia, más allá de las ilusiones que derivaban del poder del pacto. Carlyle, por ejemplo, construirá una figura del héroe como alguien que se desprende de época en época, de temporalidad en temporalidad, de las adscripciones divinas:[3]

> En la historia del mundo jamás volverá a presentarse hombre alguno, por grande que sea, quien sus semejantes tornen a venerar y le rindan culto como a una divinidad. No sólo esto, sino que aun puede preguntarse: ¿Existió jamás, en el mundo, hombre alguno, asociación de hombres que real y verdaderamente llegase a creer que el hombre a quien vieron y tratase fuese un dios, y mucho menos el Hacedor del cielo y tierra? (p. 35)
> […]
> Error craso y grosero fue el de considerar al hombre extraordinario como una divinidad (p. 35).

Esta imagen de alguien en proceso creciente de secularización representa la concepción de la historia de Carlyle en la que el sujeto, para él individual, se enfrenta a la historia. Pero, como lo señala Hayden White, el sujeto de la historia de Carlyle no es precisamente la historia en general sino quien es capaz de lidiar con ella. Carlyle tenía, dice White, un princi-

[3] En este punto, Hayden White señala que la característica de Carlyle, por ejemplo, con respecto a Novalis (otro de los grandes románticos) fue precisamente el creer que la experiencia histórica y el significado de la vida humana sólo se hallaba en el interior de la comunidad humana (p, 146).

pio crítico que individualizaba "al hombre que realiza algo *contra* la historia" (p. 147).

En ese sentido, Fanon, o mejor dicho, el colonizado de Fanon, ese personaje que recorre toda su escritura, se encuentra siempre en la encrucijada de enfrentar a la historia aun a riesgo de sospechar sobre los límites que ella impone. Una encrucijada que recuerda, a pesar del desplazamiento de Fanon de la misma, a la historicidad jasperiana, una encrucijada presente más allá del proyecto de liberación y de la fundación de un nuevo humanismo. Pero también presente dentro de estos dos elementos centrales de su escritura y de su imaginación política y cultural. Desde este punto de vista, entonces, la organización del saber sobre Fanon y sus textos requiere que lo que he llamado la ética post mórtem se fundamenta en una exclusión de aquello que representa riesgo e inestabilidad para el proyecto político que ella encarna.

El orden emergente se asemeja así al de una cronología inflexible y oculta que marca los momentos claves del movimiento ascendente. Los textos de Fanon son a partir de allí el registro de eventos de la conciencia del colonizado en su lucha por desprenderse de las ataduras que lo constituyeron como tal, son devenir, pero en el sentido que vincula esta palabra con el historicismo. Y esta evocación del historicismo no es, como suele ocurrir, una suerte de estrategia para descartar una mirada posible sobre la historicidad, sino para revisar el problema que subyace en las lecturas de Fanon con relación a la imaginación del tiempo histórico. Si la secuencia temporal lisa y llana parece no organizar la ética post mórtem que su escritura debe cumplir, no hay tal ausencia cuando de lo que se habla es de un imaginario temporal. Aquí la representación es más compleja en tanto no sólo confirma un derrotero para la historia sino también para la conciencia y, al hacerlo, diseña una jerarquía que irremediablemente cumple etapas y, como gesto autocreador, las consolida. Por esa razón, ninguna lectura podría privilegiar o centrase en,

por ejemplo, *Piel negra, máscaras blancas* sin experimentar la sensación de desorden y escasez de organización temática que, como sabemos, frecuentemente es vista como metáfora de otras carencias. Porque tras la ruptura del orden temporal de las lecturas de Fanon no sólo se harían evidentes dichas carencias sino que se traicionaría el texto de su conciencia y de su intencionalidad como autor. En ese momento el resultado es el silencio. Un silencio del cual hablaré más adelante, que se parece mucho al silencio colonial.

Así, ante cualquier desafío del imaginario temporal del historicismo o ante cualquier seducción de la retórica la respuesta es la rectificación de dicha anomalía por medio de, precisamente, la enunciación de cuáles son los "verdaderos" elementos que están en juego. Lo que más arriba llamé el exorcismo de la anomalía. La eliminación no textual pero sí de significado de los enunciados y las historias de Fanon que parecen adoptar recorridos divergentes. Si pensáramos con Derrida, podríamos decir que lo que se intenta eliminar es aquello que funciona como suplemento para que emerja la "verdadera naturaleza del proyecto" fanoniano.

Los ejemplos de esto abundan. Gendzier señala que la preocupación de Fanon por las Antillas no parece haber desaparecido a pesar de sus desplazamientos (pp. 30-31). Es decir, más allá de la legítima descripción de este proceso por parte de Gendzier el problema se encuentra en la territorialización de Fanon y de su escritura. El Fanon desplazado es el que no coincide con una ética y una política que es situacional. Su escritura tampoco a menos que opere sobre ella una marca que la obligue permanentemente a referirse a los límites. Una marca como la que Renate Zahar impone:

> [c]ualquier investigación sobre los fenómenos coloniales corre el riesgo de quedarse atascado en categorías coloniales, raciales o paternalistas si los procesos de opresión discutidos por Fanon son negados o pasados por alto en silencio. Sus teorías son, sin embargo, limitadas en perspectiva por el hecho de estar basadas en las condiciones histórico

> económicas y políticas que él encontró en *su actividad revolucionaria*. Su descripción de los procesos de alienación puede reclamar validez en primera instancia solamente para aquellas áreas que *él conoció en una experiencia de primera mano* (p. xxi). (Cursivas mías.)

A diferencia de lo que plantea Gordon cuando se refiere a lo que Fanon "ve", esta experiencia localizada tanto dentro de "su actividad revolucionaria" como en la "experiencia de primera mano" son localizaciones de su escritura. Localizaciones que funcionan como marcas en estas lecturas y como presencia indisimulada de un imaginario de la temporalidad que organiza sus textos como proyecto. Si la revolución falla queda el Fanon disponible para las ciencias sociales.

De otro modo, si una localización falla queda la de las disciplinas que, como sabemos desde el Foucault del nacimiento de la clínica, tienen más de una forma de regular los saberes y sus disposiciones. La función de la territorialización es entonces la de explicar contextos sucesivos en los cuales la conciencia del sujeto colonizado emerge. Cada paso confirma que se ha alcanzado un momento diferente. Pero más que explicar la sucesión de contextos, territorializar, es ante todo una forma de otorgar identidad a aquello que parece evasivo e inestable.

La figura romántica evoca un *ethos* esquivo en el que la comunidad y el sujeto se funden pero nunca de una manera final y definida. Por esa razón, los rasgos que remiten al romanticismo como forma de desplazamiento son abolidos o, precisamente, desplazados en función de un proyecto que debe dar cuenta en cada momento de su racionalidad. Y la racionalidad, desde esta perspectiva, es situacional, es localizable tanto cultural como discursivamente.

En ese sentido, habría que señalar también que las experiencias modernas (y estoy pensando aquí en experiencias estéticas y políticas) podrían ser consideradas como viajes y derivas casi permanentes, desde las experiencias estéticas de la literatura de Goethe, particularmente del Fausto, hasta la

disolución de los límites en las representaciones políticas y culturales de los anarquistas donde hay un enorme campo de derivas absolutamente modernas. O en las representaciones del viaje a los territorios del imperio en el siglo XIX, abunda lo que Mary Louise Pratt llamó "los ojos imperiales" pero también los espacios de disolución y disgregación de los enunciados más resistentes a la diferencia, como es el caso de la escritura de viaje de Richard Francis Burton.[4] O, en la persistente presencia, diferida por cierto, en la literatura poscolonial africana y en particular nigeriana, de la ambigüedad en el *Corazón de las tinieblas* de Conrad, por medio de una metáfora que construye a los otros pero también desestabiliza a los propios. Ésta es la paradoja que habita en la ética post mórtem fanoniana. Toda forma de desplazamiento puede ser exorcizada prescindiendo del otro costado de las tradiciones modernas que, paradójicamente, parece defender.

Los casos que mencioné arriba son apenas escasas marcas en un inmenso territorio cultural en el que las figuras, prácticas y discursos desplazados son constitutivos de las propias tradiciones críticas de la modernidad. Después de todo, exten-

[4] La escritura de Burton es un buen ejemplo de cómo los enunciados más rígidos con respecto a la diferencia, o mejor dicho, más rígidos en términos de la construcción de la diferencia, pueden contener su propia inestabilidad, su propio espacio de disgregación en el contexto tanto de situaciones aparentemente miméticas o en el de un desplazamiento de nociones de "hogar" restringidas. Richard F. Burton escribió en el espacio multiforme del imperio británico del siglo XIX, aparentemente, conservando los rasgos de una clásica mirada colonial, es decir, aquella que ordena los espacios y los sujetos que los habitan para el ojo del observador. Sin embargo, en no pocos pasajes de sus textos las certidumbres, que parecen indicar un control de la originalidad y jerarquía de su discurso con respecto a lo que describe, son desestabilizadas tanto por las respuestas en forma mimética que recibe como por la misma mimesis que él lleva adelante, como por el desplazamiento del punto de enunciación de la idea de Gran Bretaña a la del Imperio. Un elemento adicional que puede resultar interesante, pensando en las reflexiones de Homi Bhabha sobre la mimesis que discuto en este estudio, es que Burton se mimetiza más que disfrazarse con los llamados "nativos", lo cual implica, que el discurso de aquéllos también puede sufrir el mismo proceso que el discurso colonial sufre cuando los "nativos" se mimetizan con éste. Es decir, se pierde la originalidad y la centralidad. Para una discusión más extensa sobre Richard F. Burton y su escritura véase *El viaje de la escritura. Richard Francis Burton y el este de África.*

diendo la imagen del viaje y del desplazamiento hasta sus límites culturales, se podría decir que las aventuras intelectuales y culturales de la modernidad estuvieron signadas por ambas ideas. Viajan y se desplazan Marx, Burton, Bakunin, el *flâneur* de Baudelaire, Rimbaud, Miranda, Sarmiento, etc. Las búsquedas en cada viaje son diferentes y tienen resultados divergentes. Por ejemplo, al mismo tiempo que Marx inaugura su viaje físico e intelectual desde la *Neue Rheinische Zeitung*, el cual lo llevará a Francia y más tarde a Inglaterra, Richard Francis Burton iniciará sus viajes (después de una larga derrota por la Europa continental) desde Inglaterra hacia los confines del imperio británico. Ambos visitarán la biblioteca del British Museum[5] durante el mismo periodo preparando sus mudanzas. Uno viaja hacia el centro del proyecto "civilizatorio" más extenso del siglo XIX y el otro hacia sus márgenes. Bakunin, desplegará sus fallidas energías revolucionarias por diversas regiones europeas, el *flâneur* de Baudelaire (magníficamente estudiado por Walter Benjamin) se desplazará dentro del París del siglo XIX que alumbra el modelo de la nueva ciudad moderna. Sus recorridos serán errantes por los callejones hasta que las marcas de la modernidad impuestas por los "pasajes" lo recluyan en sus interiores, y luego en los bazares, espacio central de la mercancía. Benjamin pensó como nadie la idea de la mercancía como forma de territorialización, al imaginarla una extensión del espíritu del *flâneur* o como su igual. Como último refugio que, paradójicamente, dispersa el deseo en sus disposiciones laberínticas (*Poesía y capitalismo*, p. 71).

La calle como lugar de experimentación cultural característico de la modernidad, representada en la poesía de Baudelaire por la figura del *flâneur,* y que estudia Benjamin, es

[5] Parece que Marx, sin embargo, tuvo algunos problemas para entrar a dicha biblioteca porque no poseía el atuendo adecuado, una especie de gabardina de la época. Esta referencia se la debo a Adrián Cangi en una charla amable viajando entre Rosario y Buenos Aires, después de un coloquio sobre el ensayo en la primera ciudad.

un *topo* muy importante en una de las lecturas que hace Homi Bhabha de Fanon. No porque se parezcan el Fanon que teoriza a partir de lo que "ve" y el *flâneur* baudeleriano (tal vez nadie más lejano), sino porque ambos encuentran en la figura de la calle las dimensiones de la historicidad en una especie de día a día, que contingente como puede aparecer es a la vez síntoma de situaciones más profundas y lugar de la crítica a proyectos del sentido homogéneos y unívocos. Bhabha dirá de Fanon:

> Para un escritor y un activista político, algunas de cuyas más valorables escenas de compromiso/encuentro político han ocurrido típicamente mientras caminaba por la calle ("¡Mira, un negro!" siendo el momento seminal del reconocimiento racista en *Piel negra, máscaras blancas*), el día a día emergente e insurgente de Fanon se parece al concepto de Michel de Certeau de "autoridad local" como él lo elabora en su ensayo sobre la política del día a día, "Caminando en la ciudad": un discurso de autoridad que compromete la "univocidad" del historicismo, del universalismo o, en este caso (el caso Fanon), del nacionalismo. Funciona como una "ruptura en el sistema" que perturba los sistemas funcionalistas y totalitarios de significación y los espacios de enunciación al insertar autoridades locales "por encima y abajo" y "en exceso" (p. 189).

La calle como lugar que desafía la constitución de formas de significación homogéneas tiene un largo recorrido en muchas de las escenas modernas. Dostoievski en *Memorias del subsuelo* construirá a la avenida Perspectiva Nevsky de San Petersburgo como el espacio político y cultural del encuentro y del conflicto entre clases sociales, donde estará en juego el problema del reconocimiento entre distintas formas de la historicidad, distintas temporalidades.[6] La calle será también el lugar

[6] Marshal Berman traza con detalle los enfrentamientos con (y en muchos momentos las luchas por el reconocimiento) la autoridad social que contiene el libro de Dostoievski, *Memorias del Subsuelo*. La calle articula el momento y el espacio en cada una de las relaciones que se establecen entre los miembros de diferentes clases sociales en la San Petersburgo decimonónica (Berman, pp. 226-236). Lo que hace sumamente interesante al libro de Berman, el cual es imposible comentarlo aquí, es el hecho de pensar a los espacios de la modernidad desde las metáforas políticas y culturales que ha ofrecido la calle.

de la tragedia para una conciencia que intenta traspasar los límites estrechos de significaciones homogéneas sobre la identidad. Fanon reconocerá en ella que su figura está representada no en doble ya sino en triple persona. Marshall Berman, respondiendo a las críticas de Perry Anderson sobre el proyecto desarrollista de la modernidad que delinea en *Todo lo que es sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad* recurre a un estilo casi fanoniano para proponer la extensión del espacio representacional de la calle al de nuestras experiencias cotidianas (los dos lugares, podríamos decir, por donde Fanon desarrollará tanto su idea de la historicidad como su percepción teórica) y al de nuestras reflexiones críticas, las cuales deben hacerse cargo de la "sustancia y el flujo de la vida cotidiana" (p. 130). Berman señala con agudeza que antes que aprender a leer los textos críticos de nuestra contemporaneidad, como *El Capital* de Marx por ejemplo, es preciso saber identificar las señales en la calle, porque es en ella donde se pueden advertir las formas diversas y divergentes que adquiere la significación cultural y política de los sujetos (p. 130).[7]

Pero los viajes y desplazamientos continúan. Rimbaud encuentra en el desplazamiento del yo un lugar para enunciar la futilidad de las fijaciones. Sarmiento y el viaje confirmatorio de la sospecha de la "barbarie", que como alguien que escribe y piensa desde un lugar descentrado obligatoriamente debe encontrar los fundamentos del centro, reinventándolo más allá incluso de su texto original. Éste es el camino que recorre la idea de civilización y barbarie en *Facundo*, extenso icono de las miradas finiseculares de la Latinoamérica decimonónica. Los ejemplos abundan en variedad cultural y temporal pero en su abundancia precisamente informan de algo que pertenece al pensamiento fanoniano: las marcas de la modernidad que habitan sus textos no deben ser solamente

[7] Véase de Marshall Berman: "Las señales en la calle (Respuesta a Perry Anderson)". En la compilación de Nicolás Casullo, *El debate modernidad posmodernidad*.

pensadas, leídas o imaginadas como lugares de concentración y estabilización de significados.

El lugar de la ambivalencia, sobre el que hablaré más adelante, es una especie de "no-lugar" que disputa la centralidad y los intentos porque su biografía, su vida y los textos que ambas constituyen hagan el trabajo de estabilizar su imaginación política y cultural. La ambivalencia implica considerar lo que Homi Bhabha, en su crítica a *Orientalismo* de Edward Said, menciona como el hecho por el cual, en el proceso de subjetivización, el discurso colonial destinado a los sujetos dominados contiene el "ser dominante" dentro de él (pp. 24-25). Así, por extensión, puede entenderse que los discursos críticos son habitados por las razones que los convirtieron en tales. Sin embargo, la frase crítica de Bhabha no debería entenderse como la fijación indefectible de un componente de subordinación en cualquier práctica de resistencia, sino como una referencia analítica insoslayable. Un punto clave para desplazar, a su vez, cualquier lectura que evoque a Fanon desde una perspectiva que defienda al maniqueísmo.

El escritor tunecino Albert Memmi, contemporáneo de Fanon, en *El colonizador y el colonizado* (*Portrait du colonisé précédé du portrait du colonisateur*) describe la enorme variedad de situaciones que indican la posibilidad concreta de existencia de lo que señala Bhabha. Aunque Memmi tiene una preocupación más cercana a los tipos sociológicos/psicológicos que habitan en el mundo colonial, la situación de ambivalencia está presente en cualquiera de las categorías que se elija ver: el colonizador, el colonialista, el colonizado. No obstante, a pesar de que Memmi sitúe la relación colonial en una situación bipolar, la trama de dicha bipolaridad es tan compleja que es imposible pensarla sin las dimensiones de la ambivalencia que habitan en los sujetos de la situación colonial y sin el papel que desempeña la alienación en ellos. Y si bien Memmi elige, casi de la misma manera que lo haría Fanon, soñar con la "cura completa del colonizado" cuando cese toda forma de alienación

(p. 141), es por medio del escrutinio de la misma que puede desplegar la variedad de elementos y factores que están en juego en la relación colonial y en las formas, entre las que se encuentran la ambivalencia, que asumen las identidades. Sin embargo, ya no como medio para denotar un problema a ser solucionado, sino para entender los procesos culturales que están en juego cuando se trata de pensar, incluso, en categorías de carácter omnicomprensivas como las de colonizador y colonizado y en los intersticios en los cuales la alienación se produce históricamente.

En otras palabras, al mismo tiempo que la alienación se produce a sí misma, informa y se articula con las estrategias de resistencia a discursos que territorializan a los sujetos en atributos de identidad (cualesquiera sean ellos) y en trayectorias temporales definidas. En ese punto, la idea de la alienación implica que debemos prestar mayor atención a la forma compleja en que la diferencia es articulada y expresada.

Memmi y Fanon más que diseñar una figura homogénea del colonizado, o de cualquiera de las otras categorías coloniales, construyen hitos para reflexionar sobre la dificultad de sostener un pensamiento que produzca diferencia desde núcleos sólidos e inmodificables de la identidad. Las identidades como forma de territorialización son clave para el debate que inaugura el problema de la alienación. Sin embargo, no es en el festejo de los logros parciales del "colonizado" o de la conciencia de Fanon donde encontramos la forma de olvidar, como una suerte de amnesia crítica, y superar la alienación. Las identidades coloniales que ambos describen son, en gran parte, producto de la tragedia del mismo régimen, pero de allí a considerar que en un ejercicio crítico la transparencia de las representaciones sobre la identidad está asegurada es pensar que Fanon, Memmi e incluso nosotros mismos podemos convertirnos en una especie de aprendices de Fausto a la inversa. Retomaríamos el proyecto en el momento en que a Fausto se le escapa de las manos. Sería devolverle al mundo

la certidumbre acerca de sus proyectos históricos y desplazar el presente como lugar en donde la agencia del sujeto pueda manifestarse. No obstante, el papel que desempeñan las identidades desterritorializadas del escenario colonial (y en eso, como ilusión performativa la imagen misma de Albert Memmi sería el gran ejemplo al pensar su situación paradójica, irónica y trágica de su condición en Túnez)[8] es paradigmático. Por un lado revelan la condición extrema de subordinación pero, por otro, ofrecen los trazos por los que una suerte de "epifanía"[9] del sujeto emerge.

La etimología de la palabra epifanía es muy interesante como metáfora de esta manifestación del sujeto. La palabra de origen griego (ἐπιφάυεια), *ephiphaínen,* significa poner de manifiesto o manifestar. Donde epi, *ephi*, quiere decir "sobre, en o hacia" y *phaínen*, mostrar, del indoeuropeo *bhanyo* que significa mostrar o colocar en la luz y cuyo sentido implícito es hacer que algo se vuelva visible al ponerlo bajo la luz que brilla. La partícula *bhã* significa "brillar".[10] Esta larga referencia etimológica refiere al hecho de la desterritorialización co-

[8] El caso de Memmi es, tal vez, uno de los más interesantes para el análisis sobre el papel que desempeñan las identidades en el régimen colonial. Memmi con frecuencia reflexiona sobre el hecho de que ser judío y, a la par, criticar las relaciones coloniales en el contexto del Túnez colonial le asegura una situación paradójica. Por un lado, percibe que con respecto a la población musulmana tiene un estatuto privilegiado. Por otro, dicho estatuto no asegura la separación completa de su subordinación ni tampoco le permite ser parte completa del grupo de los colonos. La idea de ser "parte completa" es una metáfora con la que intento representar la característica principal de la alienación que Fanon ofrece para el régimen colonial. Los sujetos emergentes de ella, pero, tal vez, de cualquier otra situación histórica y cultural, son siempre sujetos escindidos o parciales. Dicha incompletitud, no vista de manera negativa, implica que las estrategias y los procesos identitarios se constituyen en intersticios en los que aparecen, además de los intentos por exorcizar la alienación, los procedimientos complejos de las identidades al resistir y conformar el mundo contemporáneo: ironía, tragedia, mimesis, fragmentación.

[9] Epifanía, *Epipháneia*, significa "manifestación". En la tradición cristiana se utiliza esta idea para conmemorar la aparición y manifestación de Jesús en el mundo. Como tal, el término expresa la aparición de lo nuevo y diferente.

[10] Las referencias a la etimología de Epifanía fueron tomadas de: Guido Gómez de Silva, *Breve diccionario etimológico de la lengua española* y de Lisandro Sandoval, *Diccionario de raíces griegas y latinas y de otros orígenes del idioma español*.

mo forma de emergencia, de manifestación del sujeto aun cuando se supone que la misma afecta las marcas referenciales para que emerja. Más allá del significado que le asigna el cristianismo a la palabra, orientado a un hecho de carácter único y global, es decir, sin ninguna ambigüedad, el sentido implícito que destacamos aquí es una metáfora del proceso del sujeto en las condiciones en que aparece en la escritura de Memmi, Fanon y otros. La "luz que brilla" puede ser la intencionalidad política y cultural de los autores, la cual "ilumina", no en el sentido del Iluminismo, es decir desbrozando las malezas que rodean y opacan a un núcleo de verdad sostenido por una racionalidad extensa, sino que ilumina en el sentido de la trama de sus discursos. La trama del texto de Memmi que cito aquí y, también, la de *Los condenados de la tierra*, ofrecen una forma de iluminar aunque dicha iluminación no signifique transparencia, porque esta última es el privilegio de un discurso sostenido desde la fe. Iluminan un sujeto que se manifiesta en la situación colonial y en la crítica al colonialismo porque presentan la historicidad que habita en el sujeto como historia construida y vivida aunque no necesariamente poseída. Ellas contienen los elementos que combaten, como el ser dominante habitando en su interior y, a partir de dicha situación, ofrecen un sujeto que no puede pensarse fuera de las marcas históricas que están en su propia constitución.

La realidad extrema de las situaciones subalternas y de las hegemónicas en los textos de Memmi, y también en los de Fanon, es, tal vez, el mejor indicio de la imposibilidad de imaginar a los sujetos fuera de la "incompletitud" o de cierta condición parcial. Pero, a diferencia de las lecturas sobre Fanon que estoy analizando aquí, la epifanía del sujeto no está asegurada ni por los deseos implícitos de la ética post mórtem ni tampoco por la historicidad jasperiana discutida antes. Es la epifanía de un sujeto enlazado por continuidades que, por paradójico que parezca, habitan y condicionan su figura escindida. El término epifanía parece contradictorio con el de

continuidades, ya que recuerda el advenimiento de un suceso único y, a la par, nos recuerda lo que Bhabha dice en la introducción a *The Location of Culture*: "es un tropo de nuestro tiempo ubicar la cuestión de la cultura en el reino del *más allá*. Al filo del siglo estamos menos ejercitados por aniquilación —la muerte del autor o por epifanía— el nacimiento del "sujeto" (p. 1). Sin embargo, la contradicción no existe como tal si la historicidad es puesta en un registro no referido a la salvación. Esta suerte de epifanía de un sujeto escindido y parcial no es más ni menos que el reconocimiento de sus disposiciones en las tramas complejas y muchas veces abiertas del discurso colonial.

Sin repetir aquí el viejo y veraz argumento que establece la multiplicidad del discurso colonial de acuerdo con los escenarios históricos en que se produce y a la vez produce, el punto central no es tanto su poliformidad histórico espacial sino su persistencia en la imaginación de la resistencia. Una persistencia que inevitablemente atraviesa ("con el ser dominante dentro de él") el discurso político cultural anticolonial y poscolonial. En dicha imaginación, entonces, la manifestación de un sujeto histórico siempre ocurrirá en medio de una fuerte tensión entre pulsiones que ordenan la representación, en el sentido de estabilizarla, en torno a un conjunto de significados y pulsiones que intenten depositar la configuración del sujeto en espacios indeterminados. Zonas de nadie, espacios intermedios, situaciones fronterizas, intersticios. Como diría Homi Bhabha, "un movimiento sin descanso capturado muy bien en la expresión francesa *au-delà* (p. 1), un más allá, que constituye los territorios inestables por donde este sujeto retacea su manifestación total pero que, a la vez, son los lugares por donde aparece. No obstante, tampoco deja de ser una epifanía ya que a pesar de no separarse de la historicidad que lo atraviesa expresa una nueva condición, si no histórica, al menos teórica y política, que no puede disimular a dicha historicidad. Condición teórica entendida como refle-

xión que deriva necesariamente de un "ver", como dice Gordon, capaz de tratar con la diferencia dentro del discurso colonial y fuera del mismo. Condición política en la medida que presenta un espacio posible de representación para la agencia de los sujetos subalternos (en las distintas versiones del colonizado) sin abandonar la historicidad como proceso y, a su vez, sin abandonar el presente como si fuera solamente un tiempo de transición a otro, por definición el futuro, en el cual se certificarían las realizaciones del proyecto en cuestión y se rectificarían los errores del pasado.

El presente, o lo que imaginamos como tal, puede ser considerado entonces como un tiempo que no requiere de una justificación extemporánea para que las prácticas de los sujetos sean validadas o legitimadas. Por el contrario, en él se pueden establecer las condiciones que desestabilicen un conjunto de representaciones sobre la cultura, la política o la historia y el futuro que ellas proyectan, ya sea en la forma de la utopía o de la continuidad.[11]

Ahora bien, esta manifestación del sujeto es a la vez auspiciosa porque se produce justamente en los lugares que aparentaban estar cerrados para él mismo (la sociedad dual del colonialismo que Fanon imagina y describe o la intrincada red de lealtades de la sociedad colonial de Memmi), e irónica, porque si hay una promesa emergente de la apertura de esos espacios cerrados es la de un nuevo desplazamiento.

No es solamente Fanon quien, desde mi perspectiva, se puede pensar de esta manera. El escritor indio musulmán Saadat Hasan Manto[12] expresa en dos cuentos, "Toba Tek Singh" y "El perro de Tithwal", una situación similar en la que el sujeto sólo encuentra un modo posible de representación en lugares indefinidos y espacios inestables que son ofrecidos

[11] Aunque, en última instancia, la utopía sea una forma de continuidad no resuelta.

[12] Para un estudio, en español, históricopolítico de la obra de Saadat Hasan Manto véase *Saadat Hasan Manto. Antología de cuentos* de Susana Devalle.

por las tramas de sus magníficos relatos. En el primero, Manto narra con maestría la situación de un manicomio en el cual, después de la separación entre India y Pakistán, se reparten a las personas "enfermas" en un intercambio fronterizo. Un anciano, personaje central, se resiste a que lo devuelvan a algún lugar que no sea Toba Tek Singh, cosa que por lo demás es imposible. Otro interno permanece arriba de un árbol diciendo que él quiere vivir allí, en un lugar, paradójicamente, territorializado[13] casi al extremo. El anciano que nunca puede alcanzar Tob Tek Singh muere en la zona de nadie fronteriza, en el intermedio entre la línea pakistaní e india. "El perro de Tithwal", por otra parte, es el relato de las desventuras de un perro que queda atrapado entre las trincheras del frente de batalla. Indios y pakistaníes lo "acusan" permanentemente de ser el "otro" y, en las carreras por salvar su vida entre una y otra trinchera, muere. Ambos relatos remiten a la tragedia de situaciones coloniales y poscoloniales concretas pero, más allá de ello, son ejemplos, trágicos por cierto, de la forma en que las identidades son pensadas frente a discursos que territorializan y fijan los atributos de las mismas. Al mismo tiempo, son ejemplos también de las incertidumbres que acechan a la constitución de sujetos históricos cuando nos desplazamos de concepciones de la cultura sobreinte-

[13] La imagen del árbol tal vez sea una de las que con más fuerza remite a la idea de arraigo. No es casual que Deleuze y Guattari en *Mil mesetas* usaran la metáfora del árbol para representar la idea del conocimiento moderno y las pretensiones culturales que están vinculadas a él. El árbol representa orden y jerarquía, identidad, dirección y sentido de la historia, funcionamiento orgánico, matriz. El rizoma representa el espacio abierto e incierto de cualquier desarrollo, la desjerarquización del mundo, territorialidad que sólo puede ser aprehendida en instantes mínimos, en encrucijadas particulares. Estas visiones son muy pertinentes para pensar, y no sólo como una nota marginal, las figuras de la identidad de los textos de Manto y de Fanon. Es obvia la existencia de una dificultad para pensar territorios efímeros cuando lo que aparece con particular insistencia en la superficie de los discursos es una dirección y un sentido, sin embargo, el intento general de este estudio es, precisamente, pensar qué ocurre cuando decidimos ver textos que simulan adoptar la figura del árbol pero que ofrecen, con gran seducción, la posibilidad de ser rizoma. Queda a juicio de los lectores. El capítulo al que hago referencia aquí de *Mil mesetas* es "Rizoma".

gradas y de proyectos que conllevan la obligatoriedad de su cumplimiento.

Es obvio que la ironía y la tragedia que habitan en estos dos cuentos de Manto reflejan las consecuencias de la falta de "hogar" y las extremas dificultades a las que hacen frente las personas para encontrarlo. No es, sin embargo, la falta del "hogar de la ficción", ya que Manto lo encuentra magistralmente. Es la falta mutada en advertencia de una nueva imposibilidad, la de representar el hogar y un sujeto asociado cuando la historicidad, no la jasperiana sino la producida por los individuos y las sociedades durante el colonialismo, recae sobre él.

Sin embargo, la contrapartida de control y fijación a un espacio representacional de desplazamiento es otra clave de la modernidad de la que no escapan las lecturas sobre Fanon que estoy discutiendo. No localizan en un sentido *rampante* a la manera del discurso de la nación,[14] pero lo hacen desde dos lugares que reclaman autoridad. Primero, desde la tradición a la que Fanon por gran parte de sus enunciados debería pertenecer, me refiero a la tradición revolucionaria de la que habla Zahar. Segundo, desde la asignación a la escritura de Fanon de un uso instrumental, que da cuenta de los estados de dos procesos convergentes: el de la emancipación del sujeto colonial y el del surgimiento de una conciencia de etapas. Es inevitable que por medio de la localización la escritura de Fanon se convierta en estas lecturas en una cuestión temática, ya que para representar debe estar vinculada a procesos previos que le ocurren a la conciencia del autor. Así entonces, el recorrido ascendente es también con respecto a un lugar que se ubica antes y por fuera de la escritura, el lugar de la vida de Fanon que en sus sucesivos desplazamientos desde Fort de France a Francia, luego a la segunda guerra

[14] Véase el libro de Wilda Western, *Alquimia de la nación*. En especial la primera parte del mismo.

mundial, y después a Argelia y Túnez[15] entre otros, va constituyendo una especie de "escritura" (se podría llamar inscripción), previa a la escritura de sus textos, en la que se perfilan las características de una toma de conciencia creciente. Frente a esto, entonces, a cada texto le corresponde un contexto, y cada contexto, a pesar de las dimensiones cada vez más divergentes de su escritura, confirma el grado de desarrollo de una cuestión temática.

[15] La vida de Fanon podría considerarse como un ejemplo de la transhumancia moderna y colonial y como una especie de anticipo, aunque hubo muchos antes que él, de los movimientos de gente desde las regiones imperiales a las metrópolis. La característica de sus desplazamientos es que ellos siguen un patrón discordante. Fanon no termina en la metrópoli cultural y geográfica sino en uno de los lugares más convulsionados del mundo colonial, Argelia. No obstante, a pesar de vivir en los bordes, como diría Cioran con respecto a Borges, eso lo ayuda a ver mejor de qué se trata la cultura metropolitana. El argumento de Cioran con respecto a Borges es interesante para contrastar con el de aquellos que reclaman territorialidades. Cioran le escribe a Fernando Savater diciéndole que su interés por Borges radica en el hecho de que este último está "destinado, forzado a la universalidad, obligado a ejercitar su espíritu en todas las direcciones, aunque más no sea para escapar a la asfixia argentina" (p. 156). Sin siquiera imaginar dos trayectorias similares entre Borges y Fanon, lo que permite el texto de Cioran es ver el descentramiento para pensar situaciones más vastas. Hay una especie de deber en los intelectuales periféricos (uso la palabra por convención pero deberíamos imaginar otra) con respecto a la universalidad. Parte de las lecturas que intentan atrapar a Fanon en una especie de olvido de lo universal, es decir, las categorías de hombre, humanidad, por ejemplo, pierden de vista este proceso particular. Como también el hecho de que él mismo casi siempre representa intelectuales multiposicionados en los que confluyen y parten formas de pensar, estrategias de escritura, imágenes del mundo que no necesariamente responden con extrema fidelidad a las trayectorias que cada una de ellas tendrían por separado, ya sea en términos políticos, culturales o disciplinarios. Es, precisamente, esta condición particular por la que los textos más orientados se pueden leer como textos diseminados, que fluyen en las direcciones menos previstas, aun a costa de las supuestas intenciones de sus autores. Por otra parte, es necesario también decir que ésta perspectiva de Cioran no debe ser tomada como norma, en última instancia, como él mismo lo dice, todo depende de si esta curiosidad por lo universal lleva la marca del "yo". También hay un hecho curioso en el hecho de que la periferia desde la que escriben estos intelectuales es representada para darle valor a esa pulsión por lo universal como un espacio vacío donde un "yo" poderoso y farsesco le da contenido. No obstante, no es precisamente de una imagen colonial de lo que está hablando, en el sentido de un discurso que arrasa con la geografía sino de una situación, que me parece, es la de Fanon en Fort de France. Una situación que urge al desplazamiento ya que lo que está en juego es más que el problema de entender a la periferia. Se trata de ser críticos con ella. En ese sentido los textos de Fanon experimentan el movimiento como crítica doble.

Sin dudas, la figura de Fanon autoriza a lecturas que parecen y a veces son totalmente divergentes. No obstante, es persistente el problema con su figura y con su escritura. Si se le resta originalidad se corre el riesgo de perder a ambas en el entramado de una o varias tradiciones, como el marxismo, la negritud, las teorías de la revolución, etc. Si se le otorga originalidad ésta se fundamenta en fuertes procesos de exclusión, como el de la dimensión romántica de su figura.

Ahora bien, dicho problema puede estar mal formulado. Si el énfasis es temático, en el sentido con que lo describí antes, el análisis entra en la esfera de las contribuciones, es decir, en un orden que es exterior al de los textos de Fanon en la medida que hay una homologación entre la intertextualidad que habita en ellos y la pertenencia a distintas corrientes de pensamiento y prácticas políticas. Si, como veremos más adelante, la negritud es concebida como parte inherente de los textos de Fanon en tanto ellos abordan el problema de la racialización de las relaciones sociales en el mundo colonial y de eso se deriva un ingreso de, al menos, *Piel negra…* en el conjunto de textos que dan cuenta de dicha tradición, se cierra el espacio para indagaciones o, para usar un término más preciso, interpelaciones que provengan desde escenarios temporales, históricos y culturales distintos.

La intertextualidad entonces es siempre con relación al pasado. Y, aunque en gran parte lo es, al menos al momento de producción de un texto, no lo es tanto cuando ese texto habilita diálogos que exceden su marco temporal, particularmente hacia el futuro. Avancemos sobre este punto.

Marc Bloch, uno de los primeros historiadores del siglo XX, si no quizá el primero en atender implícitamente a la intertextualidad, decía en *Apología de la historia* que la relación con el pasado debía establecerse como diálogo. En ese diálogo extenso el pasado era interpelado por el presente, podríamos decir, por los presentes sucesivos y viceversa. Así entonces, dicha interpelación no sólo rediseñaba el escenario del

pasado que cada generación enfrentaba sino también las prioridades sobre dicho pasado y, en consecuencia, las prioridades del presente. Pero, esta idea de Bloch, que hoy nos puede parecer casi obvia (aunque no tanto) implicaba que las tramas de la temporalidad siempre están abiertas. Si ello se puede considerar así, los textos deberían ser más que referencias temáticas y espacios de desarrollo de cualquier tradición, ya sea política, metodológica o teórica. Una trama de la temporalidad abierta desplaza del centro de la escena la homologación inmediata entre intertextualidad y pensamientos referenciados a la par que relativiza los efectos de la territorialización. Sin embargo, las posibles etapas del pensamiento fanoniano no sólo remiten a los recorridos de su conciencia y las distintas situaciones contextuales que enfrenta sino también a la trama que produce la homologación mencionada.

Las corrientes de pensamiento, tradiciones y prácticas culturales concurrentes en sus textos pueden convertirse con la misma lógica en una referencia, a pesar de las intenciones de quienes los analizan, o en otra forma de territorialización que sujeta la escritura de Fanon a un conjunto de marcas sumamente restringidas de la misma manera que lo hacen Gendzier, Geismar o Colotti.

Marie Perinbam en su estudio sobre Fanon titulado *Holy Violence* traza un recorrido paradójico que permite reflexionar sobre los problemas que señalo aquí. Por un lado, indica que el concepto de *holy violence* (violencia sagrada) y la teoría revolucionaria en Fanon se relacionan con y son deudores de varias tradiciones:

> Además del hecho de que es difícil configurar su teoría aparte de las tradiciones revolucionarias de Marx, Lenin y Luxemburgo, aun su reclamo específico de que la violencia revolucionaria puede ser una fuerza de unidad necesaria y purificadora —dando la emergencia de un "nuevo hombre"— tiene precedentes en el pensamiento revolucionario del siglo diecisiete, en las teorías de los socialistas utópicos premarxianos y en los anarquistas rusos. Este último concepto todavía aparece en el pensamiento de Mao Tse Tung. Su concepto de revolu-

> ción y violencia sagrada por lo tanto tiene muchos antecedentes y no es tan *idiosincrásico como sus críticos sugieren.* Aun Sartre no reconoció esto en su prefacio a la primera edición de *Les damnés de la terre.* [...] el concepto de violencia de Fanon, incluida la violencia sagrada debió mucho a su propia "Crítica de la razón dialéctica" (p. 107). (Cursivas mías.)

Perinban enfrenta aquí a los críticos de Fanon que tratan de situar su discurso y su práctica política en el ámbito de la anomalía. A primera vista, lo que esta larga cita ofrece es una referencia al tipo de problemas que conlleva la homologación entre intertextualidad, corrientes de pensamiento y tradiciones críticas. Sin embargo, el objetivo de Perinbam es mostrar que aunque la obra de Fanon sea criticada por la supuesta inconsistencia ideológica y, ante todo, por parecer para ciertos críticos una especie de alucinación política, ésta es mucho más que eso ya que se inserta en el corazón de tradiciones desde las cuales esos mismos críticos hablan, el marxismo, el republicanismo, etcétera.

La tensión adicional que ejerce la idea de lo "idiosincrásico" se dirige hacia el texto de Perinbam. Si los críticos acérrimos de Fanon ubican su idea de la violencia en el terreno de las anomalías y la territorializan en el espacio idiosincrásico de una vida, entonces, cualquier ejercicio crítico que desautorice a dichos enunciados desautoriza, de una manera particular, el factor idiosincrásico que está en juego. El alcance de tal factor puede variar en última instancia frente a la mayor o menor sofisticación y posición teórica y política de sus lectores. Así, por ejemplo, una pregunta legítima en este contexto sería: ¿no es el colonialismo, acaso, en algún territorio en particular una forma idiosincrásica? Los historiadores responderían afirmativamente a esta pregunta porque ella tiene un alto coeficiente de especificidad. No obstante, el problema no es con la especificidad de la escritura fanoniana en los términos de una pregunta historiográfica, sino con la forma en que la misma es investida de autoridad. En ese sentido, el tratamiento de Perinbam no es diferente del resto.

Rescatar a Fanon de la idiosincrasia es territorializarlo en las tramas de la modernidad que su escritura recorre. No hago aquí una defensa de las idiosincrasias como forma de mirar la escritura de Fanon sino que destaco lo que cada lectura deja de lado, sumerge o desplaza para constituir sus formas de autoridad. Borrar las idiosincrasias implica autorizar el discurso fanoniano desde el costado de su intertextualidad moderna, incluso, desde aquellos lugares en que el pensamiento revolucionario se acerca cada vez más a contenidos mitológicos y primordiales. Si no tiene futuro, tendrá pasado.

Sin embargo, el argumento de Perinbam es más complejo que lo que una primera mirada sugiere. Dice Perinbam, siguiendo los argumentos de Hanna Arendt y Brinton, que la teoría revolucionaria de Fanon es un acto de fe ya que ella se constituye *a priori* de la existencia concreta de la revolución misma. A esa situación Fanon llega porque él ha tomado las decisiones como un hombre racional en una situación dada, pero es consciente de "la monstruosidad de la violencia *a priori* como la única solución a un problema, por otra parte, insoluble" (p. 114). Éste es un gesto prometeico de Fanon, por medio del cual le roba el fuego a los dioses pero sabe las consecuencias. Cuando un cuerpo de conocimiento es tremendamente complejo, los procesos en la mente transfieren a ese conocimiento el carácter de *gnosis*, o el de una forma más alta de conocimiento fuera de toda cuestión, la cual es aceptado como fe. En ese sentido, el lenguaje de Fanon para comunicarse con los argelinos, dice Perinbam, es aquel de la fe, porque el "conocimiento de lo terrible no conocible fue mejor entendido por la fe" (p. 114). Así, entonces, Fanon trasforma este "terrible no conocible en *gnosis* y pacta con él como metáfora" (p. 114). Dicho pacto implica que la representación de la "violencia sagrada" se transforma desde una paradoja inicial a una metáfora, la cual remite, por un lado, a la representación de la figura de lo terrible no conocible y, por otro, a una matriz histórica (p. 115). Pero la metáfora de revolución es-

taba asociada en sus orígenes con contenidos mitológicos y astrológicos del misticismo político que vinculaba los hechos políticos locales a signos universales. Perinban recuerda aquí ciertos usos de esta imagen en Shakespeare, particularmente en Cesar, o en el siglo XVII con la asociación de la metáfora de revolución a la idea copernicana de vértigo y delirio la cual aseguraba que si la utopía era derrotada en la esfera de lo terrenal otra nacía en los "sueños compensatorios" vinculada al "cielo" (*sky*). De este modo, la revolución fue ligada a la idea de cambios políticos recurrentes que contenían la lógica de la resurrección, la reencarnación y la redención que ocurrirían con una lógica interna de necesidad (pp. 115-116).

Con estos antecedentes, escribe Perinbam, referidos tanto a los orígenes copernicanos como religiosos no es extraño que la retórica de Fanon tuviera una metáfora de la revolución "como el maná desde arriba" y otras que sugieren la misma relación (p. 116). Desde esta perspectiva, la "teoría revolucionaria de Fanon se convierte en una metáfora para una combinación imbatible de la ley científica y la fe religiosa" (p. 117). Matar al "señor" colonial es algo que parece inscripto de una manera previa en el cielo y en la tierra, y con trabajo revolucionario y fe es algo que puede ocurrir (p. 117). La metáfora de Fanon entonces, según Perinbam, puede ser vista como una furia sagrada e invencible cuyos orígenes se remontan a una antigüedad profunda (p. 117). Así, más allá del efecto comunicativo a las "masas" del contenido primordial de la revolución, la "violencia sagrada" continúa siendo la metáfora paradójica de lo impensable, de lo desconocido, y acto necesario de ser cumplido (p. 117). Fanon entonces, frente a esto, permanece resoluto habilitando a su "imaginación política remontarse generosa y permisivamente en los temas del cambio tan preciados por el alma revolucionaria" (p. 117).

La escritura de Fanon encuentra en este análisis de Perinbam un espacio insospechado de resonancia a diferencia de

las lecturas comentadas antes. No hay una separación de los componentes que parecen remitir al terreno de sentimientos y representaciones por fuera de la racionalidad, aunque ellos sean tomados, como Sartre lo reconoce en el prólogo a *Los condenados…* desde una decisión racional. Sin embargo, la larga duración implícita de la metáfora de revolución en los textos de Fanon no es de carácter histórico y no se desarrolla en su escritura como lugar esencializado del pasado. La escritura de Fanon, como veremos más adelante, construye el tiempo de la crítica desde las situaciones del presente, es decir, imagina la historia como invención. Y, en el proceso, conserva las tensiones que dan lugar al tipo de lectura que lleva a cabo Perinbam. No obstante, la "permisividad teórica" de la escritura de Fanon ocurre frente a la demanda de orden teórico y político que la ética post mórtem construye.

Frente a la imaginación política y cultural de sus textos hay lecturas que demandan la transparencia comunicativa y la conceptualización precisa de los procesos que describe o analiza. Perinbam escribe en la región inestable en la cual no deja de pactar con las presiones de una autoridad teórica y política a la par que reconoce a la retórica fanoniana como espacio de diseminación. La *gnosis*, que en última instancia es aquello que no puede ser conocido, "lo terrible no conocible", sólo experimentado, parece señalar la sospecha sobre las dificultades de la escritura con relación a la representación.

Visto de esta manera, lo idiosincrásico es un problema en la lectura de Perinbam puesto que conduce a una caracterización negativa de aquello que circula por los bordes de las tradiciones políticas y culturales de la modernidad o aquello que no puede encontrar un lugar ni en el territorio seguro de las mismas ni en la alquimia que la escritura de Fanon produce con la metáfora de la violencia sagrada o de la revolución.

El carácter de la representación parece perseguir el problema de la relación con lo real. En este estudio he hablado

de escritura y texto. Ello es porque el objeto principal de mi análisis es la escritura de Fanon. Desde ese punto de partida poco extenso se deducen muchas consecuencias y situaciones. Si pensamos la escritura de Fanon más allá del deber que nos somete como lectores a los contendidos de la misma, podemos también pensar que no necesariamente hay que imaginarla como un espacio en el que se debe, a toda costa, dar cuenta de lo real. Lo real como espacio exterior a la escritura e inabarcable por ésta. Roland Barthes, en la "Lección inaugural" de la cátedra de semiología lingüística del Collège de France, escribe que una de las fuerzas de la literatura es la de la representación y que, en cierto modo, la literatura se mueve en razón de un intento de representar algo conocido burdamente como lo real. Sin embargo, hay una imposibilidad en ese acto porque no hay correspondencia entre un orden pluridimensional (lo real) y uno unidimensional (el lenguaje). El rechazo a esta situación es lo que produce literatura. La persistencia de esta actitud denota el carácter irrealista del intento: "cree sensato el deseo de lo imposible". Y en ese deseo de lo imposible radica la función utópica (pp. 127-128). Esta dimensión de la literatura, que podríamos extender a la escritura en general, ordena los distintos tipos de búsquedas en los textos. La función utópica como inadecuación genera, sin duda, un movimiento que no es el mismo que el de la prescripción. El texto sabe (por utilizar una figura extremadamente subjetivista) que sus límites son los de cierta imposibilidad. Pero los contenidos y la homologación entre tradiciones, corrientes de pensamiento e intertextualidad se quedan, de alguna manera, con una parte de la función utópica, con la que señala el empeño por afirmar la representación de lo real (el presentar nuevamente lo real) y deja de lado la advertencia, ya no como barrera, como punto final, de la imposibilidad de tal intento.

En ese momento, el texto deja de circular por un espacio indeterminado y se concentra en sus deberes. Ahora debe

responder a quienes le dieron origen, sea esto en la forma de una tradición, por ejemplo, y debe ser cotejado en razón de los alcances y proyectos derivados de esa razón de ser originaria. Claro está, que dicha razón de ser puede existir cronológicamente después del mismo texto. La ética post mórtem es un ejemplo de ello. La escritura de Fanon debe responder no sólo a las preguntas utópicas que provienen de otros textos, debe dar cuenta por diversos medios de la correspondencia entre dos tipos de órdenes que presagian y consolidan al mismo tiempo denominaciones de lo real. Por un lado, con relación a lo que describe. Es decir, con la sociedad colonial, con la lucha de las independencias nacionales, con la cultura nacional, con el proyecto histórico de un sujeto emergente, etc. Por otro, hay un segundo orden que es el de la correspondencia con aquello que prescribe su función, a saber, la inclusión del texto y de la escritura como formas de acercamientos crecientes con lo real, definido casi desde una situación *a priori*. En ese punto, la función utópica no es derivativa ni genera desplazamiento. Barthes dirá entonces que "obcecarse significa afirmar lo Irreductible de la literatura: lo que en ella resiste y sobrevive a los discursos tipificados que la rodean —las filosofías, las ciencias, las psicologías—" (p. 131). Lo que los discursos tipificados generan para la escritura es una utopía prescrita.[16] Es decir, una escritura anterior a la escritura misma, desde

[16] Es interesante revisar esta idea con relación al relato que hace Stephen Tyler sobre los orígenes del mundo posmoderno. Tyler narra, sobre la base de los textos de Habermas (1975, 1984) y Lyotard (1979), con estilo e ironía la progresiva separación de la ciencia de sus intentos primigenios de dar cuenta de lo real y la adopción por parte de ésta de un modelo de lenguaje como forma autoperfeccionadora que cerraba el paso a la comunicación en razón de la eficacia representacional de los conceptos, lo cual convertía al lenguaje mismo en objeto de la descripción (pp. 298-299). Esta característica del discurso de la ciencia tiene una presencia en todas las lecturas que aquí discuto. Sin embargo, el relato de Tyler agrega, eso creo, un nuevo elemento para el análisis de las mismas, a saber, que ellas tratan de exorcizar la anomalía conceptual y retórica de Fanon no en la dirección de un lenguaje autoperfeccionador (en sus enunciados explícitos claro está) sino en su capacidad de dar cuenta de lo real, aunque en el camino lo que está en juego son precisamente las mayores o menores aproximaciones de la escritura de Fanon al canon de una u

la cual se pueden juzgar las correspondencias con lo que es pensado como lo real. Así entonces, los textos de Fanon pueden ser leídos desde una exigencia que parece familiar, por medio de significantes como sociedad colonial, colonialismo, colonizadores, colonizados, racismo, burguesía nacional, espontaneísmo, entre otros. Y dicha familiaridad es la que conduce a discutir la mayor o menor correspondencia con una tradición, para el caso, la del pensamiento revolucionario, desde el punto de vista de los avances logrados en las estrategias de análisis de lo real.

Sociología de la descolonización de Lucas, otro de los comentaristas de Fanon, es un ejemplo claro de ello. Lucas piensa la retórica de Fanon en términos de algo que hay que sobrepasar si se quiere ver la unidad crítica de sus textos. Incluso el tono trágico que dicha retórica expresa es lo que oculta los "progresos" que sus textos llevan a cabo (p. 17). La idea es que tras la retórica fanoniana se expresa una toma de conciencia acerca de los alcances del colonialismo y del imperialismo después de las independencias. Es decir, se toma conciencia del hecho de que no hay interrupción del proceso hegemónico cuando éstos son derrotados en sus estructuras formales (p. 18). Pero, más allá de la discusión que sobre los componentes teóricos del discurso de Fanon lleva a cabo Lucas, el punto es que su escritura debe ubicarse en la dirección del proyecto y de la familiaridad que ofrecen las tradiciones revolucionarias del siglo XX. El sujeto emergente, de la paradójica epifanía del mismo en la situación colonial, representa para Lucas la medida de un progreso, que podríamos llamar utópico prescriptivo. El sujeto colonial que ve en los textos de Fanon es una mezcla entre dirección consciente y espontaneidad. Leamos con

otra tradición. En ese sentido, la lectura de Perinbam es el mejor ejemplo. Para demostrar que los críticos de Fanon estaban equivocados al asignarle una especie de alucinación política a sus posturas sobre la violencia, Perinbam reconstruye los antecedentes del pensamiento de Fanon en las tramas de la modernidad e intenta devolverle desde allí la legitimidad. No obstante, la paradoja es que la encuentra no en relación con lo "real" sino en relación con tradiciones acuñadas en dichas tramas.

atención algunos párrafos (con la disculpa de su extensión) para entender las articulaciones de su discurso sobre el de Fanon:

> La voluntad de Fanon se *disfraza* bajo la forma empírica y primitiva de un fatalismo *apasionado* [...] Nos hemos acostumbrado a leer bajo una visión trágica, que nunca se disipará completamente, los *progresos* de una búsqueda constante [...] Esos progresos se continúan en Los condenados de la tierra... [...] Hemos hablado de fatalismo, *hemos* subrayado el carácter ético de la condena que el autor dirige al antiguo colonialismo [...] Sin embargo, *debajo* de este "desconocimiento" formal, bajo este fatalismo y aprovechando la toma de conciencia que ellos también expresan, se elabora una unidad crítica (Lucas, pp. 17-18). (Cursivas mías.)

La retórica de Fanon entonces es, como el caso del romanticismo de las lecturas anteriores, algo que hay que traspasar para advertir la fuerza histórica de una conciencia emergente que se encontrará, de todos modos, con la unidad crítica y con el proyecto utópico asociado. Una unidad crítica, por cierto, definida por la transparencia de sus representaciones sobre lo real. Las palabras no son neutrales: "disfraza" y "apasionado" en la estrategia de lectura de Lucas son síntomas y no causas. Señales de algo más. "Progreso", "hemos", "debajo", por el contrario, son direcciones que señalan el camino correcto de la representación en la lectura de Fanon, es decir, en nuestras lecturas. "Progreso" de la conciencia a pesar de la retórica envolvente. "Hemos" perteneciente a un "nosotros" mayestático que confirma el lugar ya no de una autoría colectiva[17] (al menos en las intenciones de Lucas) sino la autori-

[17] Este concepto es tratado en varias de las discusiones que reúne el libro editado por Carlos Reynoso, titulado, *El surgimiento de la antropología posmoderna,* el cual recupera la mayor parte de los artículos del texto que se convirtió en la presentación de las nuevas discusiones de la antropología norteamericana hacia la segunda mitad de los años ochenta, editado por Cushman, Marcus *et alia*, titulado *Writing Culture. The Poetics an Politics of Ethnography*. Stephen Tyler hace una defensa extensa de una autoría colectiva de los textos etnográficos desde el argumento que la etnografía privilegia el discurso y no el texto, privilegiando el diálogo y no el monólogo, enfatizando "la naturaleza cooperativa y colaborativa de la situación etnográfica en contraste con la ideología del observador trascendental" (p. 301). A pesar de los muchos problemas que genera esta idea (porque en definitiva las etnografías a las

dad de la tradición cuando sanciona las pertenencias o no de un discurso a la misma. "Debajo" es la advertencia de que existe algo que la superficie del discurso está ocultando. Pero más aún, "debajo" es la razón de un juicio sobre la escritura de Fanon, ya no en sus aspectos formales sino, parafraseando a Hayden White, en el contenido de la forma. Lo que está debajo es lo real del proceso. En otras palabras: ficciones de los niveles, juegos de las prescripciones.

La escritura de Fanon es siempre, desde este punto de vista, un desplazamiento a regiones del significado que se encuentran en la profundidad de la superficie escrituraria. No es, sin embargo, desplazamiento por asociación, ironía (como en el caso de la disputa con Sartre que analizaré luego) o punto de fuga. Existe y se define siempre con relación a algo que la prescribe desde el exterior. El sujeto escindido de la condición colonial se manifiesta vinculado con un proyecto histórico que, en definitiva, no es otro que el de la modernidad en un sentido lato. Sin embargo, su legitimidad no se encuentra en dicho proyecto casi ineludible de las experiencias históricas contemporáneas, sino en el hecho de dar cuenta de las proyecciones del deseo utópico de una tradición de pensamiento. Establece como marco de referencia para mensurar el acercamiento a lo real en la escritura de Fanon lo que ella oculta. No su trama secreta, evocando una escritura conspi-

---

que refiere Tyler terminan en textos), muchos de ellos señalados por Dennis Tedlock en el mismo libro (pp. 295-296), me interesa entender los límites sobre los que presiona el argumento de Tyler, especialmente, el referido al del observador trascendental. Ese aspecto es muy interesante para tenerlo presente cuando textos con discursos excéntricos como los de Fanon deben, según criterio de alguien, en este caso de Lucas, formar parte de la tradición. Esta incorporación produce un tipo de extrañamiento del discurso fanoniano. Si existe, es decir, si tiene legitimidad, es con relación a un contexto de autoridad otorgado por el pasado de la tradición y no por los diálogos, conflictos y tensiones que su situación de escritura produce. Teniendo en cuenta esta dimensión del problema me parece que no hay una diferencia cualitativa entre la situación etnográfica del observador trascendental a la que apela Tyler y la situación de un texto escrito en los intersticios de los discursos anticoloniales pero sometido a la regla inflexible que dicta que su significación ocurre siempre en razón de lo que lo vincula con una determinada tradición teórico política.

rativa, sino el inevitable fallo representacional de toda escritura que recuerda el análisis de Derrida sobre Rousseau y Levy-Strauss en *De la gramatología.* Pero es una medida contradictoria porque reclama legitimidad desde el lugar en que los significados escondidos tras la retórica de la tragedia pueden vincularse a lo que la tradición teórica revolucionaria ha definido como la escritura o, mejor dicho, la inscripción de un proyecto utópico (en última instancia una escritura) y sus formas conceptuales y explicativas de la historicidad:

> El sujeto histórico de *Los condenados de la tierra* se conoce en la búsqueda de un equilibrio entre dirección consciente y espontaneidad. Se conoce en el doble movimiento al cual las relaciones imperialistas y, más aún, la incapacidad de las "castas burguesas" para ordenar la praxis de las masas oponen la inutilidad histórica de la acción y la maldición de la independencia: "Ya que queréis la independencia tomadla…". Pero también se conoce en la negación de la maldición, negación cuya *necesidad* y *posibilidad* atestigua toda la obra de Fanon, en última instancia en la necesidad y en la posibilidad de que tome conciencia una capa social cuya realidad histórica Fanon sugiere cuando habla del movimiento *posible* y *necesario* de los "intelectuales" de las sociedades dominadas (p. 37). (Cursivas mías.)

Otra vez, el sujeto histórico de *Los condenados…* se conoce con relación a algo más y eso no es siempre la explicación histórico sociológica sino precisamente el dispositivo que la contiene.

Si nos ajustamos nuevamente a la preocupación por los desplazamientos y la desterritorialización se puede decir que la escritura de Fanon no es descentrada, es olvidada en razón de sus deberes. Deberes que, por otra parte, son impuestos por las exigencias de la ética post mórtem. En esta lógica, si el tono impiadoso y trágico de muchas de sus páginas tiene algún papel es que sus lectores se encuentren con lo que está más allá de él. Pero este más allá, como dije arriba, no es condición de ningún desplazamiento ni desterritorialización. Por el contrario, es la domesticación del impulso fanoniano y de su escritura en el código y el formato de la utopía prescrita.

La utopía, en la forma que la concibe Barthes para la literatura, que podríamos extender a la escritura en general, es lo que se aleja de los textos Fanon. El sujeto que Lucas ve en *Los condenados…* es el resultado de una serie de operaciones de causa-efecto proporcionados por el formato de su discurso, el cual lo obliga a exorcizar cualquier rastro de representación en los textos de Fanon que no se parezca estrictamente a la idea de dar cuenta de lo real. En otras palabras, el lenguaje, pero más precisamente la escritura de Fanon, es aquello que se convierte en un obstáculo que debe ser sorteado más que integrado en el análisis. Sus tonos trágicos y su retórica ardiente, en última instancia, se deben acomodar a las dimensiones de la "necesidad" y la "posibilidad", al progreso indiscutido de una "toma de conciencia", es decir, a una suerte de sucesivas iluminaciones y transparencias que aseguren el buen curso de las predicciones que ha prescrito la razón utópica (y en este caso cabe hablar de ella) de una tradición teórico política. Visto esto desde una perspectiva opuesta, sin embargo, podría conducir a reconocer que Lucas produce una lectura de los textos de Fanon que los descentra de la retórica de su escritura, una retórica que muestra, como señala David Caute, las conexiones directas que realiza Fanon entre el hombre individual y las categorías totalizantes de la filosofía hegeliana (p. 15). No obstante, dicho desplazamiento no es sinónimo de una desterritorialización o, si se quiere, de una deriva que faculte a la representación a moverse por territorios lejanos a la autoridad de la tradición o de la corriente de pensamiento. Es un descentramiento que señala por omisión los "fallos" representacionales de la escritura de Fanon. Omite la superficie de su discurso en razón de lo que él supuestamente representa en una doble dirección: por un lado, con respecto a la historia de la sociedad colonial, y por otro, con respecto a la tradición teórica revolucionaria de la que forma parte. Y dicha representación se encuentra en la profundidad de su texto, en lo que está situado de manera distante de la superfi-

cie, la cual, en el mismo procedimiento se transforma, en última instancia, en un efecto secundario.

David Caute apunta al problema de la retórica de Fanon de una manera diferente a la de Lucas pero cercana a la de Marie Perinban. Las exageraciones en lo que respecta a la psicología de la máscara blanca entre los antillanos y su reversión en 1955 por parte de Fanon responden a un interés didáctico de su escritura, la cual está centrada en la búsqueda del proyecto de una subjetividad particular y al cambio del mundo en el proceso (p. 15). La cercanía con Perinban se encuentra justamente en el hecho del discurso para las masas. El milenarismo que percibe Perinbam es un acto, en última instancia, vinculado a la comunicación con las "masas" por parte de Fanon, es decir, una función didáctica también. En ese sentido, Caute señala que la tarea de Fanon, habiendo visto el quiebre revolucionario de Argelia y la conciencia creciente de los movimientos independentistas en las colonias negras, se convirtió en la de un militante político. Su interés se centró en explorar las raíces históricas de la emergencia de una ideología política negra y su método fue "fusionar lo descriptivo y lo normativo para poner el 'como es' al servicio del 'como tiene que ser'" (p. 15). Así entonces, la retórica de sus textos lo que muestra es, precisamente, su voluntad política. Un punto interesante de este argumento es que apunta a la dimensión de las urgencias políticas y morales que están en juego en los textos de Fanon sin pretender exponerlas *ex post facto* a una suerte de ordalía crítica.

Sin duda, que el "como tiene que ser" es la base de la extensa ficción política de sus textos, en tanto a partir de él puede desplegar la retórica de las relaciones racializadas en la sociedad colonial y la emergencia de un sujeto escindido pero en tránsito hacia una "cura" de la alienación, una cura por cierto, siempre pospuesta o diferida. Pero, más allá del sentido prescriptivo que se podría encontrar en esta dimensión de la voluntad en Fanon (no olvidemos por cierto las caracte-

rísticas del héroe romántico enfrentando a la historia), la cuestión es que considerar a sus textos desde esa perspectiva hace posible una lectura que no debe dar cuenta de sus filiaciones (en términos de la homologación entre corrientes de pensamiento e intertextualidad) y habilita a su escritura como objeto de un deseo utópico. Es decir, si la voluntad política de Fanon conduce a, o está entrelazada con, las poderosas ficciones de sus textos es en razón de un deseo utópico que se extiende por el exterior de una intención prescriptiva. En ese sentido, no le sirve la historicidad jasperiana como no le puede servir ningún modelo de historicidad que no pacte con las zonas en que su propia ambivalencia se manifiesta.

Es en ese momento donde la historicidad es refundada de una manera altamente provocativa: con relación al presente. Con relación a la posibilidad de encontrar y fundar los espacios donde la agencia de los sujetos subordinados pueda expresarse en una temporalidad signada por las urgencias morales y políticas. Claro está que dicha posibilidad de la historia no es una novedad para los pensamientos de la modernidad ni para las pretensiones de la historia como disciplina, al menos en el siglo XX. Sin embargo, al empujar a la misma a una región donde es aceptable la ficción política y cultural se genera un hiato, un intermedio, en el cual las prescripciones se tornan en incertidumbre, a veces dichas otras veces no. Y, por lo tanto, si alguna centralidad del discurso puede imaginarse ella es la de mostrar, por un lado, un carácter abarcativo —como el salto entre un hombre individual y las categorías hegelianas— y por otro, paradójicamente, la absoluta remisión de cada contenido a una forma específica y particular de la historicidad. Esto sin dudas produce desajustes que son paradójicos en la escritura de Fanon.

Caute, con perspicacia, apunta el hecho de que la negritud, presente en los escritores antillanos, implicó que distintos aspectos de las realidades africanas, para las cuales Fanon pensó la liberación, permanecieran ajenos a él (p. 31). El desajus-

te, en contraste con la ética post mórtem elaborada a partir de su escritura, anuncia más de lo que sospechamos. Apunta al hecho central de una escritura que se abre paso a fuerza de incertidumbres disimuladas. Es decir, el carácter afirmativo de sus textos representa el problema histórico de pactar con las urgencias políticas y morales y con el vacío de una historia que no ha estado dispuesta para una escritura de resistencia o, al menos, para enunciarla desde una manera posible. El desajuste, si queremos pensarlo de ese modo, es más bien la persistencia de un modo de sostener la vigencia discreta de cierto esencialismo para evocar el carácter absoluto de una tarea y de una historia que no son esenciales.

Como lo veremos más adelante con Elle Shohat, la inscripción de una historia de resistencia adquiere por momentos un carácter homogéneo. Por esa razón, encontramos a Fanon siempre entre posiciones difíciles. Las mismas no necesariamente deben ser vistas como autorización de una perspectiva que deje de reconocer en las prácticas discursivas "el ser dominante" dentro de cada una de ellas. Por el contrario, allí radica una de las razones por las que la escritura de Fanon, desde mi punto de vista, es siempre esquiva a cualquier intento de definición o de encerramiento en la línea de un proyecto utópico prescriptivo. Los espacios en que su escritura se desenvuelve son casi siempre espacios de inestabilidad, no sólo de los significados, que la crítica post mórtem tanto ha destacado, sino también de la superficie textual, digamos del fenómeno de la escritura. En dicha superficie, que no es un sinónimo de superficialidad sino de lugar donde se manifiesta el desajuste y el compromiso con fuerzas centrípetas que, valga la paradoja, concurren a la escritura de Fanon y la presionan desde distintos niveles, Fanon piensa una historia (y me refiero al carácter general de sus textos sin distinguir aquí el hecho de un mayor énfasis o no en la historia como preocupación central) del sujeto colonial y de la alienación que le es concomitante. Una historia donde se entrelazan tanto el deseo de supe-

rar la alienación como la inevitable presencia de la misma, si se quiere que la historicidad sea algo vivido, experimentado, resistido e incluso negado en función de una razón dialéctica.

De hecho, el problema de los esencialismos puede ser fácilmente deducido de la evidencia que los textos de Fanon ofrecen al respecto. Basta con quedarse en el cuadro de oposiciones básicas que delinea, por ejemplo, *Los condenados de la tierra* para advertir que las figuras centrales que recorre su análisis están o son, en términos althusserianos/lacanianos, sobre determinados. Esa podría ser la razón que autorice el despliegue de categorías maniqueas para pensar un problema que es mucho más complejo y que permita criticar el espacio de la historicidad a la manera que Fanon parece concebirla. Siempre y cuando se entienda por historicidad a los procesos que producen y manifiestan sujetos complejos, donde la diferencia es siempre un problema de orden temporal, espacial y cultural. Sin embargo, los esencialismos representan un problema para nuestros análisis contemporáneos porque evocan en última instancia los núcleos duros de las políticas de la identidad y de la representación de la cultura. Constituyen a esta última, digamos, al contrario de lo que dice Stuart Hall (p. 112), en una cuestión de ser y no de devenir. Y, en el plano teórico o de las disciplinas acostumbradas a pactar con nociones de temporalidad que son constituyentes de sus prácticas discursivas (pienso aquí en la historiografía, por ejemplo),[18] una noción de esencia es incómoda y teóricamente se la re-

[18] Esta nota podría ser un artículo en sí mismo pero, para evitar tal cosa, quisiera decir que, por ejemplo, los trabajos de Fernand Braudel, Georges Duby, Marc Bloch y Lucien Febvre no pueden ser pensados sin el papel decisivo que desempeñan en ellos el tiempo histórico y las formas analíticas del mismo. Pensemos, por ejemplo, en los niveles de la temporalidad braudelianos y la arquitectura de su trabajo cumbre, *El Mediterráneo*. Los ritmos que Georges Duby desagrega para pensar la historia social de la orden del Cister en la baja Edad Media. Véase en especial el capítulo "el monarquismo y la economía" (pp. 272-287) del libro *Hombres y estructuras de la Edad Media*. El diálogo entre presente y pasado de Marc Bloch en *Apología de la historia*, y la pasión modernista de Febvre en *Combates por la Historia* cuando aboga por preguntar por lo nuevo en el tiempo, como tarea central del historiador.

presenta como una noción imposible, a menos que sea leída históricamente, acotada a un proceso histórico en particular o a algún desarrollo de una práctica discursiva determinada. En otras palabras, a menos que sea integrada a un conjunto de ritmos de la temporalidad en los cuales se la explica y justifica.

Tal vez haya otra posibilidad para los esencialismos, que no sea precisamente aquella que ofrecen los discursos de exclusión, los cuales, por otra parte, son los que amenazan la práctica de la historicidad. Las reflexiones de Benedict Anderson en *Comunidades imaginadas* con respecto a la idea de nación son una advertencia extensa de lo que ocurre en la práctica de la historicidad cuando alguna de nuestras invenciones históricas adquiere el rango de entidad suprahistórica. Aunque, precisamente, el texto de Anderson, a pesar de la visión limitada que tiene de los procesos históricos latinoamericanos, lo que aporta es lo que podríamos llamar una actitud consciente frente al carácter histórico de los esencialismos, lo cual no significa que ellos sean leídos o, en una dimensión hermenéutica que tal vez no poseen, interpretados como fenómenos externos a la historicidad. Anderson advierte sobre este carácter de construcción de los mismos como estrategia política y cultural para situarse en la difícil cornisa de tratar los esencialismos y, a la par, separarse de ellos. Una actitud que la historiografía reconoce con anterioridad al no confundir la dimensión del análisis, las posturas epistemológicas, teóricas y, podríamos decir, los temas con el objeto de estudio que ha recortado. Pero, más allá de esta cuestión, que es central por cierto, la advertencia de Shohat resuena en ámbitos más extensos que el de comprender que determinado grupo o sociedad pueden adoptar visiones homogeneizantes sobre el

---

Cada una de estas experiencias historiográficas confían, podría decirlo así, en la eficacia metodológica del manejo de la temporalidad. No obstante, como advertencia adicional, la noción del tiempo braudeliana adquiere una presencia en sus textos que se podría considerar, por momentos, metahistórica.

pasado. Resuena en el ámbito de lo que se podría llamar estrategias teórico políticas con relación a los esencialismos. Entonces, lo que está en juego en los textos de Fanon no es la simple deducción que ofrecen sus categorías dicotómicas, o para extender el caso, lo que los textos de Albert Memmi ofrecen, sino una cuestión estratégica en su uso, lo cual implica que los límites sobre los esencialismos deben estar presentes.

Gayatri Spivak, quién es conocida principalmente por sus ensayos de crítica feminista en los que combina la deconstrucción derridiana[19] con un amplio espectro teórico que va desde el marxismo hasta las lecturas de Lacan y por ser una de las figuras centrales del proyecto inicial del Subaltern Studies Collective,[20] ha señalado este problema de los esencialismos con notable perspicacia. En el libro de entrevistas titulado *The Postcolonial Critic. Interviews, Strategies, Dialogues*, Spivak, ante la pregunta de si hay o no esencialismos en juego cuando discutimos oposiciones binarias, como por ejemplo libro-autor o individuo-historia, responde que la primera oposición ha tenido un doble uso, como forma de exculpar al autor o como forma de fijar su trascendencia de la historia. En cuanto a la segunda dice que ha sido utilizada para afirmar el papel formador del individuo con una conciencia homogénea o para separar dicha conciencia como si fuera un texto. Así, el uso que hace de dichas oposiciones es estratégico,[21] en el sentido que

[19] De hecho es la traductora al inglés del libro de Derrida, *De la gramatologie*. La versión en inglés es de 1985. Como dato adicional, el mismo fue publicado en español, con traducción de Oscar del Barco, en 1971. Esta última edición es la que utilizo en este estudio.

[20] Los trabajos del grupo se han publicado en la revista *Subaltern Studies. Writings on South Asian History and Society*. La misma ha sido en los últimos años un lugar de referencia obligado para quienes discuten temas como las categorías de dominación y subordinación en un amplio espectro de fuentes, situaciones e historias. El grupo tenía por objetivo proponer una nueva crítica sobre las perspectivas de la historiografía colonial y nacional. The Subaltern Studies Collective (nombre del grupo) fue fundado en 1982. Algunos nombres reconocidos son Ranajit Guha, Partha Chaterjee, Gyanendra Pandey y Gayatri Spivak, entre otros.

[21] Madan Sarup se sorprende un poco al leer esta idea de Spivak (p. 41) porque, de alguna manera, se espera que un discurso vinculado con la deconstrucción

"ella" sabe que una serie de problemas vinculados con los esencialismos emergen cuando se evocan esquemas binarios, a la par que es imposible escapar siempre de esencializar dentro del discurso. El punto entonces es que para Spivak uno puede mirar estratégicamente a los esencialismos, "no como descripciones de lo que las cosas son, sino como algo que uno puede adoptar como crítica de cualquier cosa" (pp. 50-51). La razón de esto para Spivak, y de acuerdo con la práctica que la deconstrucción derridiana inauguró, es que el interés no está tanto en dilucidar u ofrecer explicaciones finales sino en "una persistente práctica crítica [que] una vez que uno ha reconocido los impulsos totalizantes, puede dejar de privilegiar su propia práctica disciplinaria" (p. 53).

El esencialismo estratégico, como Spivak lo llama en *Outside The Teaching Machine*, se mueve en la región donde lo que ha sido empujado a los márgenes retorna como recuerdo no de lo reprimido sino como recuerdo de que siempre estamos hablando de la lucha por el sentido. La inscripción que Shohat ve como necesaria en ciertos pasados comunitarios es en última instancia la misma inscripción que la teoría encuentra necesaria para pensar la historicidad. El esencialismo del Otro no es más ni menos, después de todo, que la posibilidad de forzar hasta sus límites la operación histórica que se ha desarrollado sobre ese Otro. Así entonces, la estrategia implica la adopción consciente de un modo de enunciar esencialista que revela precisamente el carácter no esencial de las historias de la diferencia. El resultado como lo ve con claridad explicativa Eduardo Grüner es la emergencia de un linde, un lugar intermedio, un lugar de indecibilidad (evocando al orientalismo de Said y al esencialismo estratégico de Spivak) que nos permite apreciar, precisamente, que no hay constitución natural u originaria en las prácticas históricas y culturales,

---

haga énfasis en lo específico y no en el tipo de cuestiones que se vinculan con la idea del intelectual universal al estilo sartreano o, por qué no, de Fanon. Esta sorpresa, sin embargo, no es necesariamente negativa.

sino que lo que tenemos enfrente es el lugar por donde se resuelven las luchas por la asignación de atributos a las identidades, a las lenguas, etcétera (p. 261).

La estrategia, o la idea de su uso, retornan a la teoría con el carácter de movimiento pensado, calculado. Si las zonas de lucha por el sentido se constituyen en la operación del discurso que las hace aparecer como naturales, la noción de estrategia permite ver a dicha naturalización y su uso como herramienta histórica. En un punto es pensar contra Foucault. Es un paso diferente. No se trata de identificar solamente los modos en que las subjetividades coloniales, por ejemplo, son constituidas en los discursos coloniales, sino hacer "uso" de esos modos para pensar exactamente que, empujados hasta sus límites (veremos más adelante el "uso" de Fanon de la negritud), revelan la diferencia, operan sobre ella y se convierten en el control crítico del intento.

Así entonces, cuando la escritura de Fanon evoca un sentido esencialista debido al uso de categorías binarias lo hace a la par de la advertencia del límite que las mismas representan para la tarea crítica. Ésta será, como veremos más adelante, una de las posibles lecturas a su crítica a *Orphée Noire*[22] de Sartre. Lo mismo ocurre con la alienación en sus textos, la cual es planteada de partida como un problema a superar pero el espejo que tiene la misma para ver su contracara (u oposición en términos binarios) es el deseo no realizado de su superación. La tarea de su crítica sólo puede ser comenzada desde un acto que es por naturaleza totalizante, como el deseo absoluto depositado en su superación. No obstante, más allá de estas dos dimensiones extremas del problema, lo que se resuel-

[22] Aquí utilizo la versión en inglés que publicó *Présence Africaine*. Se me hizo, lamentablemente, imposible saber durante la redacción de este trabajo si existía una versión publicada en español. Cuando ya estaba terminado supe de la existencia de tal traducción que publicó en Editorial La República del Silencio, en Buenos Aires en 1960, pero no pude hacerme de ningún ejemplar. De todos modos, aunque no usé esta edición, para comodidad del lector hago referencia en adelante al título traducido: *Orfeo negro*.

ve en el camino es la historicidad de los sujetos, ya que es la encrucijada de la alienación en sus particularismos lo que reclama en los textos de Fanon como acción estratégica una respuesta esencialista, pero dicha respuesta asociada a las urgencias políticas y morales no se solidifica como canon desde el cual se evaluará cualquier desarrollo histórico sino que es el control crítico del propio "impulso", como diría Benita Parry.

Por ello, se podría pensar preliminarmente que el papel de los esencialismos en Fanon no es otro que el de desafiar la propia trama de su escritura. No es diagnóstico sino más bien terapéutica sobre su propia retórica. Un aspecto que veremos con atención con respecto a la negritud. Las diferencias con lecturas como la de Benedict Anderson son muchas, porque los objetivos también son distintos. Sin embargo, la posición de Anderson congela la posibilidad de plantear desde la posición del autor una estrategia esencialista para pensar el discurso de la nación y su práctica. En su caso, la característica que asume la escritura es de diagnóstico, el cual, además de aportar una serie de elementos interesantes para analizar las formas y los procesos que establecen las "comunidades imaginadas", sitúa al lector y al autor como sujetos de una nueva comunidad capaz de separarse de los peligros que una adhesión extensa a los esencialismos conlleva. La paradoja se encuentra precisamente en el dispositivo que permite tal exterioridad. Una exterioridad, por otra parte, que los discursos disciplinarios han recorrido extensamente. La historiografía, por ejemplo, se construye sobre la premisa de una exterioridad fundante. El procedimiento de acercar el pasado a las preocupaciones del presente genera en el camino lo que podríamos llamar un efecto colonizador sobre el pasado. Dicho efecto implica volver familiar un territorio que de hecho no lo es a los ojos de los lectores contemporáneos del historiador. Es obvio también, que tal procedimiento tiene cierta condición inevitable: el tratamiento de distintos órdenes de la temporalidad.

Sin embargo, la exterioridad es fundante en la medida que ejerce y ofrece las posibilidades de separación porque su discurso se concentra en el método. Lo que revela en sus intenciones manifiestas no es tanto una fusión de niveles entre quien escribe, el tema y los lectores sino más bien la posibilidad de distancia y separación de lo que se ha convertido en el objeto de la investigación. La escritura de la historia profesional puede ofrecer explicaciones del pasado sin que, necesariamente, pensemos que se está produciendo una transferencia del proceso explicado a la práctica de los lectores. Este procedimiento que no tiene nada de objetable, en tanto escribir siempre implica una forma de representación, se torna problemático cuando el discurso historiográfico acepta como dado el hecho de la representación como representación de lo real. Ya no es la pretensión utópica de la literatura que señala Barthes, sino la homologación de un método de investigación y de una escritura asociada a él en términos de eficacia en la medición de lo que es considerado real. Si lo miramos con detenimiento hay una suerte de creencia esencialista en tal poder de la escritura. El punto está, nuevamente, en la forma en que dicho esencialismo es pensado. Basta una lectura a un libro como *El queso y los gusanos* de Carlo Guinzburg para advertir el carácter complejo de una estrategia que deposita la confianza explicativa en un solo caso o leer a Michel de Certeau en *La escritura de la historia* para advertir que cualquier ilusión de redención de lo real en su proyecto historiográfico pasa por el tamiz de la escritura y por los órdenes que ésta establece para la representación.

De todos modos, regresando a Fanon y a sus lectores, es necesario decir que el camino de ver los esencialismos en sus textos es complejo ya que evoca reiteradamente las figuras de la diferencia de una manera categórica y muchas veces reductiva, lo que puede ofender nuestras sensibilidades actuales. No obstante, el "como tiene que ser" que señala Caute es entonces mucho más que un deseo fútil. Es, ante todo, el desem-

peño de una imaginación político literaria en la que el componente utópico de su escritura no remite a la abolición del presente en función del proyecto ni se despliega como captura definitiva de lo real, porque es en el presente donde se debate, se tensiona y se articula cualquier forma de construcción del sujeto. Una construcción que, como he señalado, está habitada por profundas paradojas.

Sin embargo, creo que es necesario extender la observación de Caute sobre Fanon para profundizar en este argumento sobre los esencialismos. El argumento que dice que el desconocimiento de Fanon de las realidades del resto de África en razón de participar del ambiente cultural de la negritud puede ser válido siempre y cuando renunciemos previamente a pactar con su escritura en estos términos. En ese sentido, el esquema seguido por Fanon en *Los condenados de la tierra* se fundamenta en tres niveles de la escritura nativa. El primero, donde se trata de asimilar la cultura del ocupante. En el ejemplo de Fanon los intelectuales abrazan la cultura de los poetas surrealistas y del simbolismo francés. En la segunda etapa o momento hay un retiro para buscar la autenticidad, aunque debido a su formación europea el intelectual colonizado exagera los rasgos de lo que considera la cultura local. La tercera etapa es la de la escritura de lucha y el intelectual colonizado aprende de la gente con la que entra en contacto. Este esquema, señala Caute, contiene una apelación persistente al espíritu humano, sin embargo, en el caso de Fanon, hay que notar que sus antecedentes antillanos y su herencia filosófica esencialista y racionalista producen una mirada excesivamente abstracta que desconoce la diversidad del desarrollo africano (p. 30). Estas observaciones tienen un carácter indudablemente válido si los textos de Fanon son utilizados para entender procesos de descolonización particulares de África, más allá del caso argelino. Pero si entendemos que la escritura de Fanon no se debate tanto en el terreno de los estudios de casos particulares y con relación a una contribución

específica a determinado campo del saber, a la manera que la ética post mórtem trata de integrarla en el saber teórico práctico de la teoría revolucionaria, podremos comprender mejor el carácter de las generalizaciones, frecuentemente asociadas a los esencialismos y a su uso estratégico dentro de sus textos.

Caute no asigna, precisamente, el desconocimiento de la diversidad africana por parte de Fanon al hecho de sus generalizaciones, sino a una diferencia formativa y a antecedentes culturales antillanos. A pesar de ello, lo que recubre su observación es el juicio negativo con respecto a la extensión de los textos de Fanon a regiones del saber que parecen no haber dominado con precisión. Así, las generalizaciones se presentan en el escenario de esta lectura e informan sobre un doble problema. Por un lado, que no contienen la discriminación (en el sentido de distinguir) necesaria que reclama un pensamiento disciplinario. Por otro, al ocurrir esto, son vistas como formas esencialistas que imponen una reducción de la perspectiva de análisis y de la variedad histórico cultural del caso estudiado. El punto sobre el que hay que reflexionar aquí es que la generalización, o lo que es visto como tal, pertenece más a una escritura vinculada al ensayo, que en Fanon varía desde el ensayo psicológico, cultural e histórico en *Piel negra, máscaras blancas* a un ensayo de imaginación histórico política característica de la modernidad en *Los condenados de la tierra.* Ahora bien, si una de las territorializaciones posibles para discutir los textos de Fanon es la del ensayo, deberíamos decir que la misma es la que mejor resiste a las formas tradicionales de los saberes disciplinarios. Fanon puede usar conceptos que provienen de las disciplinas pero ello no significa que los mismos estén rindiendo cuentas a una tradición específica. En otras palabras, que sus textos tengan como premisa dirigirse hacia el saber disciplinario. Esa es una parte del problema. No obstante, las generalizaciones que derivan de una escritura por momentos totalizante están señalando también

una cuestión en el orden de la cultura. Veamos esto en más detalle.

Lo que se advierte problemático en la generalización y en los esencialismos concomitantes es, justamente, que dejan afuera muchas cosas y, a su vez, interpretan muchas otras de maneras unívocas y homogéneas. Si pensamos que gran parte del esfuerzo crítico de este siglo ha sido en contra de las generalizaciones (ya sabemos a lo que han conducido muchas de ellas) es difícil imaginar un espacio para que puedan aparecer y representar una alternativa. Pero también hay otra dimensión cuando se piensa en el uso estratégico de los esencialismos, ya no tanto en las urgencias políticas y morales sino en una ética que intenta responder a la montruosidad de ciertos proyectos históricos, culturales y sociales. La escritura de Fanon, en el tono exagerado que muchos de sus críticos advierten, se podría situar en esa encrucijada. Una encrucijada que no es necesariamente el privilegio de los discursos anticoloniales. Baste recordar para el caso la famosa afirmación de Theodor Adorno sobre la imposibilidad de escribir poesía despúes de Auschwitz. Adorno marcó una especie de imposibilidad doble frente al horror de la historia nazi. La imposibilidad de festejar el mundo después de Auschwitz y la imposibilidad concreta de no seguir escribiendo después de aquello.[23] En ambos sentidos, el extremo de la argumentación se dirige hacia los esencialismos que, por otro parte, habitan en casi cualquier formación ética. Pero su situación paradójica, es decir,

[23] Gunther Grass retoma la pregunta de Adorno en un ensayo titulado *Escribir después de Auschwitz*, publicado por primera vez en alemán en el año 1990, proponiendo que la suspensión absoluta de la escritura después de Auschwitz opera como un imposible, tanto para él como para el mismo Adorno. Suspender la escritura como acto absoluto no es ni más ni menos que la metáfora del horror de hacerlo en la realidad. Por ello, al igual que en la sentencia de Adorno, Grass piensa que dejar de escribir absolutamente después de Auschwitz es un suicidio universal. De lo que se trata es, justamente, de presentar la posibilidad del horror ante tal suspensión pero lo esencial de la fórmula remite a la doble imposibilidad que mencioné en el texto principal, en la cual la frase absoluta es condición de una ética que descree de los absolutismos. No preciso una referencia a páginas concretas en el texto de Grass porque su argumento está presente por todas partes.

la doble imposibilidad, es la que permite pensarlos como una forma estratégica de enfrentar la memoria del horror de aquellos años. Una posibilidad más, entre muchas otras posibles por supuesto, con respecto a los esencialismos es referirlos a lo que una determinada práctica ha consagrado.

La palabra esencial remite a los contenidos que son indispensables para diferenciar o atribuir identidad a determinado fenómeno o proceso. La idea de lo esencial es una especie de reducción fenomenólogica en el sentido de la reducción metafísica de Husserl.[24] Sin embargo, también es posible considerar que las esencias remiten a aquello que históricamente ha sido considerado como una forma de distinción o de diferenciación en cierto modo irreductible. Teresa de Lauretis, explorando el problema con relación al feminismo, ha señalado que la situación de los esencialismos debe discutirse en el terreno de las diferentes concepciones y no de naturalezas intrínsecas previas a cualquier historicidad (p. 78). Así en-

[24] Husserl, en muchos sentidos, trató de pensar los fundamentos radicales de la empresa de la razón filosófica. La cuestión era encontrar una evidencia absoluta que al igual que el fenómeno se justificaría a sí misma, una búsqueda apodíctica que le daría a la ciencia y a la razón sus significados. Así, éste se representaba como el método apropiado para una conciencia que intentaba describir el análisis de las esencias. La reducción fenomenológica le daba acceso en términos filosóficos a una posición que no sería ni objetivista, ni metafísica, ni psicologista o subjetivista. El proceso seguido por Husserl va desde el análisis no psicológico de la conciencia, pasando por una conciencia no psicológica hasta una conciencia trascendental. La reducción, entonces, es un proceso que va en contra de las tendencias naturales de la mente dejando de lado toda forma psicológica. Ahora bien, reducir no significaba dejar de lado. Por el contrario implicaba, de alguna manera, capturar por parte de la conciencia el fenómeno, no la cosa tal como era sino la realidad inmanente del mundo. Lo que queda atrapado en la reducción es el conjunto de todo lo empírico, lo racional e incluso los juicios sobre el mundo. El objetivo final de este proceso era echar luz sobre este contacto esencial e intencional entre el mundo y la conciencia. Una dimensión que, en la perspectiva de Husserl, no estaba presente en el objetivismo o naturalismo. Así, el mundo en el acto de la reducción permanece donde está y cada acto de conocimiento refiere a un sujeto y a un término que es el origen y el soporte de la fundación del significado (Thévenaz, pp. 45, 46, 47). En el sentido de la superación del subjetivismo y de una conciencia vinculada con la psicología Husserl postulaba la necesidad de un subjetivismo universal (trascendental). El mismo desplazamiento era afirmado para el objetivismo y el relativismo (Husserl, p. 71).

tonces, agrega una dimensión más al debate que de alguna manera propone Spivak sobre el tema, diciendo que los esencialismos pueden ser pensados, estratégica e históricamente, como formas de diferenciación más que como conceptos que revelan la naturaleza de las cosas:

> para la gran mayoría de las feministas la "esencia" de la mujer es más como la esencia del triángulo que como la esencia de la cosa-en-sí, esto es: las propiedades específicas (*v.gr.*, un cuerpo sexuado femenil), las cualidades (una disposición para la crianza y el cuidado de los otros, una cierta relación con el cuerpo, etc., o los atributos necesarios (*v.gr.*, la experiencia de la feminidad, de vivir en el mundo como una mujer) que las mujeres han desarrollado o a que han sido ligadas históricamente, en sus diferentes contextos socioculturales patriarcales, que las convierte en mujeres y no en hombres (p. 81).

Desde este punto de vista, la asignación a Fanon de una imaginación esencialista reviste una característica más. A saber, que el tipo de reducción que Fanon lleva a cabo en sus grandes categorías, como las de colonizado y colonizador, puede responder al problema de señalar las prácticas históricas que han hecho aparecer a los individuos explicados por las mismas.

En ese momento, es pertinente pensar que establece, como con el resto de su escritura, una relación que fluctúa entre las dimensiones universalizantes constituidas por el discurso colonial, las cuales tienen eficacia representacional al momento de pensar una jerarquía social y cultural; la necesidad de la trascendencia, no en términos ontológicos sino culturales, de la noción de "hecho consumado" de la diferencia establecida por parte la sociedad colonial y, por lo tanto, la imaginación política cultural de la diferencia desde una base distinta a la que ofrece la misma, la historización de la representación que ofrece el discurso colonial; el uso conceptualmente limitado de ciertos esencialismos, como por ejemplo, el de la negritud para enfrentar una forma de esencializar los procesos históricos por parte de la dialéctica hegeliana, como lo

hace Sartre en *Orfeo negro*. A la par establece la necesidad, paradójica, de contar con un discurso de alcance o de apelación universal, como ocurre con la idea de la fundación de un nuevo humanismo que se despliega en una práctica histórica.

III. HISTORIAS DE LA AMBIVALENCIA

> La fortuna es nuestra. Estoy de acuerdo con Calafate: seamos irresponsables, imprevisibles. Que ni se den cuenta de que todo esto se puede suspender en cualquier momento. —Yo creo que no debemos definirnos. Fluctuemos. —Yo soy una esponja. —Seamos esponjas. No tenemos por qué poseer toda la verdad.
>
> M. ECKHARDT, *Ya fue*

> Je dis hurrah! La vieille négritude progressivement se cadavérise l'horizon se défait, recule et s'élargit et voici parmi des déchirements de nuages la fulgurance d'un signe.
>
> AIMÉ CÉSAIRE, *Cahier d'un retour au pays natal*

Imaginando los "espacios fanonianos", Stephan Feuchtwang ha escrito que los discursos europeos de los siglos XVII y XVIII construyeron un proyecto de humanidad y gobierno basado en la idea del individuo que reunía en sí mismo una voluntad unificadora y capacidades universales. Esto significó también el comienzo de una historia natural del "Hombre". Con este principio, que fue un instrumento de juicio moral y de investigación empírica, se pensó a la enorme diversidad de sociedades, culturas y grupos de acuerdo con los signos que manifiestamente marcaban sus diferencias.

La ocupación colonial fue una empresa vinculada con este tipo de valoraciones. Las sociedades colonizadas poseían una historia que debía confirmar la razón del principio utópico

del gobierno de dicha historia natural del "Hombre". Pero la ocupación europea y sus categorías de población, junto con la idea de una historia universalizante de la humanidad resienten un quiebre debido a la ocupación forzosa. Feuchtwang nos recuerda, con oportunidad, que Fanon analizó este proceso como un proceso de negación, donde combinaba la psicología de Freud, de los freudianos franceses y la fenomenología de Sartre (pp. 125-126).

Esa apreciación general de Feuchtwang es útil para comenzar a recorrer los itinerarios que se inician con *Piel negra, máscaras blancas*. Itinerarios que, sin duda, comprometen la discusión sobre el sujeto y las distintas disposiciones en las que Fanon lo encuentra. Recordemos ahora la representación en triple persona que anuncia en la experiencia vivida del negro otro posible espacio fanoniano, aquel que señala la imposibilidad de una representación estable para el sujeto colonial. O, mejor dicho, aquel que asegura la estabilidad de la representación sobre el sujeto colonial pero por fuera de cualquier espacio de historización donde sea posible distinguirlo de un horizonte de eventos que permanentemente lo sitúa en un doble territorio: el de la identificación extrema ("mamá, mira, un negro" (p. 103)) y en la desaparición extrema representada por la triple persona.

En esa encrucijada comienza la historia del sujeto colonial que Fanon narra en *Piel negra, máscaras blancas*. A partir de una ausencia:

> Mientras el Negro esté en su sitio, no tendrá, salvo en ocasión de pequeñas luchas intestinas, que experimentar su ser para otro.
>
> Existe el momento de *ser para otro* de Hegel, pero toda ontología es irrealizable en una sociedad colonizada y civilizada.
>
> […] Hay en la *Weltanschaung* de un Pueblo colonizado, una impureza, una tara que prohíbe toda explicación ontológica.
>
> […] Cuando se ha admitido de una vez por todas que la ontología deja de lado la existencia, no nos permite comprender el ser del *Negro*. Pues el *Negro* ya no tiene que ser negro, sino frente al blanco (*Piel negra*…, p. 101).

> Algunos se empecinarán en recordarnos que la situación tiene un doble sentido. Responderemos que es falso. El *Negro* no tiene resistencia ontológica a los ojos del *Blanco*.
>
> [...] El *Negro* en su lugar, en el siglo XX, ignora el momento en que su interioridad pasa a través del otro (*Piel negra...*, p. 102).

La falta de una ontología recorre aquí un largo itinerario que va desde las proximidades teóricas de Fanon hasta la construcción de su crítica cultural.[1] Es la imposibilidad de una autorrepresentación, que sería el signo que señala la presencia de "algún Ser". Dicha imposibilidad es en Fanon el resumen de su lectura de Sartre que vincula "cierto Ser" con la determinación externa: "mira, un negro" (p. 103). La "resistencia ontológica", que presupone un núcleo de alguna manera intraducible, no se encuentra en el Negro ni en el colonizado de Fanon porque no se les puede pensar fuera de la historia que los ha construido como tales.

Desde mi perspectiva, la proximidad con el existencialismo en Fanon proviene más de su posición de crítico cultural, lo que "ve" diría Gordon, que de un rechazo previo a cualquier metafísica. De hecho, lo que Fanon "ve" aquí es la imposibilidad de toda metafísica. Por esa razón, el punto de partida en su trabajo es el del colonizado (casi un oximoron). El resultado parcial de un proceso definido históricamente por medio del imperialismo y la colonización. Los sujetos que Fanon encuentra no pueden entrar en ninguna imagen o idea del Ser, en tanto ellos "no son para otros" como un resultado del descubrimiento de una libertad interna que emerge, sino que son para otros en una relación de subordinación en donde la alienación juega el papel central. Sin embargo, Fanon cree en la posibilidad de mover a los sujetos por medio de un ejercicio de la historicidad de esa zona donde se conjuga la sobredeterminación externa y la alienación.

[1] Con la idea de crítica cultural quiero señalar que el proyecto de Fanon no se reduce a un campo específico de la acción política o, en términos más generales, de la experiencia.

> Toda forma de la existencia empieza en este texto con un fuerte anclaje en la historicidad. La arquitectura de este trabajo se sitúa en lo temporal. Todo problema humano demanda ser considerado a partir del tiempo. Lo ideal sería que el presente sirva para construir el porvenir. Y ese provenir no es aquel del cosmos, sino más bien el de mi siglo, de mi país, de mi existencia. De ningún modo debo proponerme preparar el mundo que me seguirá. Pertenezco irreductiblemente a mi época (*Piel negra…*, p. 18).[2]

Pero no una historicidad que se contrae sobre sus propios resultados, sino una historicidad desplazada y, en más de un sentido, contingente porque permite interminables figuras de diferencia, en un proceso trágico e irónico a la vez, donde se conjugan una respuesta parcial a la tragedia[3] por el camino del existencialismo y una constatación de la ironía[4] sobre las

[2] Los ecos de Marx, o su espectro, como diría Derrida aparecen. La famosa frase de Marx en la *Introducción general a la crítica de la economía política* resuena aquí indicando la forma en que la tradición marxista se intersecta en la lectura de Fanon: "…jamás ocupan su lugar relaciones de producción nuevas y superiores antes que las condiciones de existencia de las mismas no *hayan sido incubadas en el seno de la propia antigua sociedad. De ahí que la humanidad siempre se plantee sólo tareas que puede resolver…* (p. 67, cursivas mías). Estos ecos del espectro de Marx permiten pensar que Fanon leyó *La ideología alemana*. En particular las secciones sobre la conciencia y las dimensiones empíricas de la misma. Véase en la *Ideología alemana* en el capítulo I, la sección "sobre la producción de la conciencia" (pp. 39-54). Pero lo más importante es que el intento de no prescribir el futuro que aparece en la frase "de ningún modo debo proponerme preparar el mundo que me seguirá", implica para el resto del proyecto de Fanon un elemento de tensión. Yo diría, una habilitación para no quedar reducido a ciertos rasgos más o menos claros del discurso emancipatorio. Como veremos más adelante, las dudas sobre la dimensión que adquieren los nativismos en su discurso, el reduccionismo, de cierto modo, de la "conciencia nacional" acechan a sus textos. Sin embargo, lo contingente de la experiencia histórica y cultural estará siempre presente como un modo de control. Un modo de control paradójico, en tanto lo que produce es inestabilidad de los enunciados explícitos que parecen orientan a sus textos hacia contenidos programáticos, en particular en *Los condenados de la tierra*.

[3] La tragedia que acompaña a la ironía es anterior en *Piel negra…* No será en el capítulo V donde se manifieste sino en el primero, cuando Fanon dice: "El Negro evolucionado, esclavo del mito negro, espontáneo, cósmico, siente en un momento dado que su raza no lo comprende más […] Y es la rabia en los labios, el vértigo en el corazón, que se clava en el gran hoyo negro. Veremos que esta actitud, absolutamente hermosa, rechaza la actualidad y el porvenir en nombre de un pasado místico" (p. 19). La idea de evolucionado (*evolué*) le cabe también a los cultores de la negritud.

[4] En realidad sería poco útil ofrecer una definición de "ironía" en este contexto por la simple razón de que este tropo depende muchas veces de la posición del

propias ilusiones que, por un momento, asumen la transparencia de una autorrepresentación, el fin de la catacresis:

> Por necesidad, había adoptado el proceso regresivo, pero quedaba como un arma extraordinaria. Aquí estoy en casa, estoy hecho de irracionalidad. Chapoteo en lo irracional. Irracional hasta la médula. Y ahora vibra mi voz (*Piel negra…*, p. 113).

Pero, ¿en dónde vibra? El problema de ser para otros está justamente aquí. La voz vibra pero quedan las preguntas que Fanon, por medio de la ironía, sugiere: ¿Esa voz la escucha alguien? ¿Se inaugura algún diálogo? La experiencia vivida del negro retorna, por medio de la diferencia, a la imagen de la desposesión que no ofrece hogar. Hay hogar, siempre y cuando el mismo no sea interpelado desde el exterior, siempre y cuando no haya un enunciado que lo vuelva relativo. ¿Qué es lo trágico? Es perder una "conciencia de existir" que no debe ser sometida a ninguna dialéctica, a ninguna forma de la historicidad que se fundamente en la negación. Porque, tal vez, en el momento más hegeliano de este texto, "el existir" se constituye en la afirmación de una conciencia de lo absoluto. Un contraste, digamos un hiato intencional, con la existencia vinculada a lo contingente pero que se resuelve en dirección del sustituto, del suplemento. Lo que creías que era tu conciencia ahora, porque hemos recordado, retorna como una forma histórica, un pasaje, una construcción, que tiene los trazos de la temporalidad y, por ello, su *tempo*. La ironía es esta. Es la voz de Sartre que se articula en la "experien-

---

lector, podríamos decir de las condiciones de lectura. Por otra parte, el término es el resultado de una larga tradición histórica, filosófica y literaria y sería imposible aquí resumirla. No obstante, con el sólo fin de aclarar el modo principal de uso del término en mi texto, diré que cuando me refiero a la ironía hablo de la expresión de una idea cuyo enunciado en sentido literal es distinto o muchas veces opuesto a lo que en última instancia se quiere decir o expresar. La forma de interpretarlo depende muchas veces de las claves que tácitamente aporta el contexto (Azaustre Galiana, Casas Rigall, p. 25). Sin embargo, como dije antes, están en juego al menos dos contextos, el de escritura y el de lectura.

cia vivida del negro" como un factor que saca a Fanon (y ésta es una figura ya que Fanon sale antes pero usa la voz de Sartre para el contraste dramático con la "irracionalidad" en la que se ha sumergido) del olvido. No lo deja perderse a sí mismo en el fin de la catacresis. Porque no hay tal fin cuando los nombres no aparecen y es imposible nombrar una experiencia por lo que supuestamente-ella-es. Sólo puede ser nombrada por lo que supuestamente-ella-deviene. Para usar la imagen de Stuart Hall, no lo "que realmente somos" sino lo "que realmente hemos devenido" (p. 112).

La conciencia, a la que alude Fanon, tiene un doble contenido. Por un lado, es acción política y, por otro, es una dimensión ideológica. Fanon advierte que la dimensión ideológica es limitada por la misma razón que su itinerario describe, pero le asigna un potencial vinculado a la acción política más fuerte.

Benita Parry cree que los ecos de un nativismo son intensos aun en las teorías de la liberación de Fanon y de Césaire, más allá que estos autores propongan un nuevo humanismo posteuropeo como objetivo último. La negritud, por ejemplo, para esta autora, ganó un espacio en el debate antes de los movimientos nacionalistas en África y en el Caribe y después de que se desarrollaran las críticas y análisis marxistas en las luchas por la independencia india (p. 92). Parry considera a la negritud como una estructura del sentir[5] que se fue

[5] Estructuras del sentir es un concepto acuñado por Raymond Williams en *Marxismo y literatura*. Para explicarlo brevemente, el concepto habla de los significados y los valores en la manera en que activamente son vividos y sentidos y de las relaciones que se establecen entre ellos. Las estructuras del sentir abordan ese espacio de las representaciones y de las prácticas en donde la conciencia es, fundamentalmente, una conciencia práctica, vinculada a la forma en que las personas perciben (sienten) el mundo en el flujo de "una continuidad viviente e interrelacionada" (p. 155). La idea de Parry, si mi lectura es correcta, es que la negritud como tal no es una forma fija, precipitada diría Williams, sino en proceso, al menos hasta la época en que Fanon escribe *Piel negra, máscara blanca*. Ello implica que ella por sí misma está anunciando la emergencia de nuevas formas y prácticas sociales y culturales. El punto interesante de esta opción conceptual de Parry es que no fija a la negritud en la definición establecida y despeja el uso y su lectura de reduccionismos. No obstante, cuando ella analiza la tensión que esta estructura del sentir produce en Fanon su argumento la empuja hacia la fijación de la misma.

acuñando en un proceso relativamente largo y divergente. Desde los movimientos literarios haitianos del siglo XIX, pasando por los movimientos de *Back to Africa* en Estados Unidos hasta el pannegrismo de Du Bois. Todos estos antecedentes se articulan finalmente en los estudiantes, intelectuales y escritores de las colonias francesas. El papel desempeñado por *Présence Africaine* le da un corolario a este proceso.[6] En este contexto, entonces, la idea de la negritud en los escritores del Caribe es una respuesta relacionada con el hecho de contar con una construcción de África que permitiera crear una noción de comunidad más allá del espacio geográfico que designa la palabra, un país de la mente dice Parry, un país descubierto en la poesía para Sartre (*Orfeo negro*, p. 26), donde la identidad negra se fundamente en la criollización y el dislocamiento (Parry, p. 93).

Lo que interesa del *raconto* de Parry es que propone un análisis de la negritud que no la cierra en una o dos respuestas más o menos corrientes, sino que resalta, justamente, el hecho de su multivalencia, la cual produce que todo intento por cerrarla o fijarla sea vano y que se convierta en una herramienta disponible para analizar otros modos de opresión (p. 96). Ésta es una actitud interesante ya que Parry intenta mirar los llamados "nativismos" sin aplicar sobre ellos la sentencia de que son un error epistemológico que reproducen, en última instancia, la lógica de aquello a lo que se oponen (p. 88). Así, su análisis es un intento por ver los efectos que refuerzan la construcción de una identidad coherente, lo cual es diferente a situar estos efectos en el terreno de hacer revivir el pasado precolonial (p. 91).

Elle Shohat, como dije antes, en un provocativo artículo ha tratado un problema similar. Hablando de cierto énfasis antiesencialista presente en los análisis poscoloniales, ella dice

[6] Véase la introducción de V. Y. Mudimbe a *The Surreptitious Speach* (p. xvii-xxvi). En el mismo texto véase los artículos de Berbard Mouralis, Denis Constant Martin y Christopher Miller.

que a veces se pierde de vista el hecho de que, en cierta forma, es necesario tener cierta apertura hacia búsquedas que apunten al carácter comunitario y no censurarlas inmediatamente en nombre de la hibridez, por ejemplo. Shohat se pregunta también si es posible la resistencia colectiva sin inscribir un pasado comunitario homogéneo (p. 109). Este camino conduce a Parry a discutir sobre la negritud y las formas de construir una identidad negra en Fanon. Lo que emerge entonces, como una respuesta preliminar, es que Fanon se encuentra en una zona de ambivalencia donde el "lenguaje crítico es interrumpido permanentemente con articulaciones de empatía con el impulso" (Parry, p. 98), y el impulso es una adscripción "visceral a la poderosa ficción de la identidad negra" (p. 98). Pero señalando antes que Fanon se instala en una zona de indefinición, un punto de tensión, lo llama ella, entre el nacionalismo cultural y una idea de transnacionalidad, sin resolver la contradicción ni adscribirse a ningún lado en particular (p. 97). La discusión de Parry construye un Fanon dentro de la tradición y en sus momentos de ruptura, pero que no resuelve las tensiones que su propia escritura genera. Sin embargo, lo que me parece que está en juego es el hecho de que Fanon yuxtapone las voces y las personas de la anécdota con el "relato" crítico y, al hacerlo, lo que queda en las manos es la profusión de posiciones, actitudes y, como señalé antes, la ironía. La pregunta que cabe en este punto es por qué la ironía y la ambivalencia. Porque sus textos están atravesados también por una urgencia política y moral y no sólo por el hecho de ser tributarios de determinadas tradiciones como la negritud,[7] el marxismo, el psicoanálisis o el existencialismo. La ironía, que se expresa por momentos como parte de la ambiva-

[7] Incluyo en esta lista a la negritud porque ella tiene una historia también. Creo que dejarla solamente en el terreno de los "nativismos" es perder de vista que asume un papel central en la configuración del texto poscolonial. La tarea no es establecer jerarquías y calidades de dichos discursos, sino más bien entender sus articulaciones.

lencia, y la profusión de primeras personas (al parecer descentradas de la voz de Fanon), de segundas personas dispuestas para ser objetos narrativos, y de terceras que evocan un *ethos* muchas veces esquivo de la comunidad, son el contrapeso ante la seducción de una fórmula final para construir figuras de resistencia y oposición.

Ahora bien, este contrapeso, relacionado con las formas posibles de imaginar la comunidad poscolonial, es necesario contrastarlo con algunas observaciones sobre cuestiones de género presentes en los textos de Fanon. Por ejemplo, a lo que Rey Chow, discutiendo el papel desempeñado por la mujer negra en *Piel negra, máscaras blancas*, ha señalado como los problemas de admisión a una comunidad que se vinculan con la cuestión de la identidad negra en Fanon. La discusión de Chow es relevante en tanto lo que está en juego son las formas de exclusión que una política de admisión a la comunidad conlleva (p. 69). El punto es que la ambivalencia desde las lecturas poscoloniales, en las que incluyo la mía, tiene para Chow el carácter de privilegio (p. 67).[8] En cierto sentido, como ella lo indica, la ambivalencia lo que genera es la imposibili-

[8] Este carácter privilegiado de la ambivalencia, en mi caso, es frente a cualquier forma de construcción de la identidad comunitaria, sexual o étnica que requiera de atributos fijos para quienes la posean. En ese sentido, el privilegio significa contar con más elementos para poder descentrar las pretensiones de homogeneidad que inevitablemente reducen a unos pocos los atributos de pertenencia. El uso que hace Chow de esta idea se refiere a que la ambivalencia es algo que puede ser negado para la mujer negra o colonizada en Fanon en la sociedad poscolonial. No obstante, el privilegio debe estar entre comillas. Podemos festejar el descentramiento en nuestras representaciones de las identidades pero eso no necesariamente significa asignarle a la inestabilidad un valor positivo *per se*. Lo puede tener, como Chow dice, cuando pensamos a las comunidades con finales abiertos lo cual asegura, al menos parcialmente, la ausencia de constitución de políticas de exclusión extensas pero, para quienes viven en procesos sociales, políticos y culturales inestables, ciertas marcas de estabilidad y menor ambivalencia son, definitivamente, necesarias. Pienso aquí, por ejemplo, en los inmigrantes globales del presente. No obstante, otra vez, se podría argumentar que es la falta de ambivalencia lo que hace que existan políticas de exclusión comunitaria. Sin embargo, cuando la ambivalencia se ubica en términos representacionales sólo del lado de los sujetos subalternos la eficacia política de la misma es diferente. Esa, si mi lectura no está muy desviada, es la idea de Shohat con respecto a la inscripción de un pasado comunitario.

dad de una elección en el caso del hombre colonizado de Fanon, entre el mundo de los blancos o de los negros, lo cual libera a dicho hombre colonizado de una agencia sujeta a una definición concreta, consciente o inconsciente. Así, las exigencias que debe cumplir el hombre negro en Fanon son menores y más abiertas que las que el mismo Fanon les hace cumplir a las mujeres cuando se trata de definir los límites de la admisión a la comunidad poscolonial. Chow dice que "donde sea a la mujer de color se le requiere permanecer completamente dentro de los límites (los cuales son generalmente los de la sexualidad dentro del grupo de origen), al hombre negro se le permite moverse entre estados psíquicos y comunidades étnicas, ser "limítrofe" (pp. 67-68). La agencia de las mujeres es, en este caso, un factor externo a ellas mismas. Pero lo interesante de este planteo de Chow es que muestra la tensión, o mejor dicho, la contradicción entre el deseo consciente o inconsciente de las mujeres por el entrecruzamiento racial (que Fanon asigna a y critica de las mujeres negras de las Antillas a partir de los trabajos ficcionales de Mayotte Capécia)[9] con el intento de los intelectuales hombres conscientes del problema de la raza de poner fin a la compartimentación que el discurso y la práctica colonial han provocado. Por una vía o por la otra la división maniquea del mundo colonial se fractura.

Esta tensión implica que el propio discurso de Fanon con respecto a las mujeres negras entra en una zona de ambivalencia o de inestabilidad. El intento por definir un tipo de agencia para las mujeres queda atrapado de manera inestable en su discurso que reclama un nuevo humanismo. De todos modos, los casos que Fanon trata en los capítulos segundo y tercero de *Piel negra, máscaras blancas*, "La mujer de color y el blanco" y "El hombre de color y la blanca" tienen elementos que permiten matizar la apreciación de Chow si se tiene

[9] El libro en cuestión se titula *Je suis martiniquaise*.

presente al problema de la alienación desde una perspectiva negativa. No hay tal privilegio de la ambivalencia cuando de lo que se habla es del problema de la subordinación y de la alienación que vincula un modo de representación a una imagen definitiva del mundo: "el negro esclavo de su inferioridad, el Blanco esclavo de su superioridad, se comportan ambos según una línea de orientación neurótica" (pp. 59-60). Pero más allá del reconocimiento de Fanon de una agencia del hombre y de la mujer negra que está, en cierto sentido, siempre construida desde la alienación, "[e]xiste en el hombre de color la tentativa de huir de su individualidad, de anular su estar. Cada vez que un hombre de color protesta hay alienación. Cada vez que hay un hombre de color, hay alienación" (p. 60). Lo que aparece no es, precisamente, un festejo del tipo de ambivalencia que Chow sugiere. Leamos el párrafo final del capítulo "El hombre de color y la blanca":

> Del mismo modo que existía una tentativa de mistificación al querer inferir del comportamiento de Niní y de Mayotte Capécia, una ley general del comportamiento de la Negra frente al Blanco, afirmamos que carecería de objetividad el querer extender la actitud de Veneuse al hombre de color como tal. Y quisiéramos haber eliminado de una vez por todas cualquier intento de subordinar los fracasos de un Jean Veneuse a la mayor o menor cantidad de melanina de su epidermis.
>
> Es preciso que este mito sexual —búsqueda de la carne blanca— recorriendo conciencias alienadas, no obstaculice una comprensión activa (*Piel negra…*, p. 78).

Sin embargo, estas últimas palabras del capítulo dedicado a Jean Veneuse suenan a reconocimiento tardío (en el texto) de que se ha generado una especie de doble discurso con relación a la sexualidad femenina y masculina. Como bien lo señala Lola Young, esto puede entenderse como una estrategia textual de Fanon destinada a provocar (p. 91), pero en el balance de los personajes que Fanon analiza en el caso de la mujer negra y del hombre negro aparece nuevamente el desequilibrio. Mientras que el acercamiento a Jean Veneuse se circunscribe al fenómeno de la alienación (en términos de

desear ser blanco), también es una aventura política. En el caso de Capécia y Niní (personaje de un texto escrito por un hombre) es la disolución del patrimonio racial y cultural (pp. 93-94)). En este desequilibrado balance Fanon reconoce que el mito sexual, por otra parte, es el que fija a los sujetos en una especie de agencia determinada desde el exterior, sean estos hombres o mujeres. De todos modos, el señalamiento que cité antes de Chow más que a una acusación en retrospectiva a los textos de Fanon es un desafío a las políticas de admisión en las comunidades discursivas que se definen entre los críticos poscoloniales que deciden conscientemente pasar por alto los temas de sexualidad en Fanon.[10] Chow remarca que estos temas son descartados en razón de las cuestiones supuestamente más urgentes del racismo y el colonialismo (p. 72).

Tal vez el punto de esta discusión pueda establecerse a partir de un nuevo desplazamiento, es decir, pensar a Fanon desde la encrucijada de la "homofilia" y en la encrucijada de un discurso que, junto con sus articulaciones que confinan y definen la agencia femenina desde un lugar disecado, también abre la posibilidad extensa de su crítica a partir de sus mismas afirmaciones teórico políticas. Con particular claridad bell hooks ha señalado este punto.

> Más que ningún otro pensador, él me proveyó un modelo para la vida intelectual negra insurgente que ha formado mi trabajo. Él me enseñó la importancia de interrogación vigilante. Ciertamente yo lo tomé

[10] Kobena Mercer, con notable agudeza e ironía, le recuerda a la teoría poscolonial que se ha pasado por alto la nota 44 del capítulo seis y que la homosexualidad es una fuente de ansiedad en la teorización de Fanon (p. 125). Reproduzco la nota de Fanon: "Mencionemos rápidamente que no hemos podido comprobar la presencia de pederastia en Martinica. En él hay que ver una ausencia del Edipo en las Antillas. Se conoce en efecto el esquema de la homosexualidad. Recordemos que, sin embargo, lo que allí se denomina 'hombres vestidos de mujer' o 'mi comadre'. La mayor parte lleva un saco y una pollera (falda). Pero estamos seguros que llevan una vida sexual normal. […] En cambio en Europa nos encontramos con compañeros que se volvieron pederastas, siempre pasivos. De ningún modo eran homosexuales neuróticos, era para ellos una experiencia como para otros convertirse en mantenidos" (*Piel negra…*, p. 167).

> a él en sus palabras cuando apasionadamente declaró: "¿No me está dada la libertad para edificar el mundo del Tú? En la conclusión de este estudio, yo quiero que el mundo reconozca conmigo la puerta abierta de cada conciencia. Mi oración final: Oh, mi cuerpo, haz de mí un hombre que interroga siempre". Al convertirme una mujer que cuestiona, encontré que el pensamiento feminista transformó mi entendimiento del trabajo de Fanon (p. 85).

Este enunciado de hooks es más que lo que en inglés se llama un *whisful thinking*. En otras palabras, se trata de pensar que la herencia teórica de Fanon no necesariamente tiene que ser recuperada en sus espacios normativos, en las dimensiones de su proyecto que remiten a la prescripción. Tampoco significa que, con claridad lo dice Chow, debamos apartar la vista de las políticas de la sexualidad que cierran los espacios críticos de sus textos, más aún cuando se trata de pensar la complejidad del sujeto colonial y poscolonial. En ese sentido, uno puede reconocer que cuando Fanon habla del colonizado claramente distingue esa figura de las mujeres. El colonizado es hombre y su escritura se orienta, cuando habla de un sujeto genérico, a homologarlo con el significante "hombre". Dicho "hombre" genérico deja de serlo cuando gracias a las lecturas de Mercer, Chow y hooks, entre otras, la dimensión retórica avanza sobre el terreno de políticas de la identidad, de la sexualidad y de subordinación en las discusiones sobre discursos y prácticas de oposición. Esto implica, que aun en las escrituras que podríamos pensar menos normativas con respecto a la cultura, la historia y los sujetos, se repite un esquema que ni la crítica al colonialismo, ni la imaginación poscolonial pueden saldar fácilmente.

Por otra parte, la lectura de hooks lo que abre es la posibilidad, como en parte intento llevar a cabo en este estudio, de poner a conversar a los textos de Fanon con otros textos y tradiciones. Si el reclamo final, de la frase que hooks rescata (que rescata cada lector de Fanon presumo) es la que le permite a ella repensar el lugar que ocupa Fanon en su formación crítica y, a la vez, le permite distanciarse críticamente de

él, entonces, es posible que no necesariamente debamos, por ejemplo, olvidar al Fanon que conversa con Sartre.

No me refiero aquí específicamente a la disputa por la representación de la negritud ni a la ausencia de Sartre cuando se leen los textos de Fanon, sino a la proposición implícita de dejar de lado al existencialismo sartreano como una de las posibilidades teóricas y políticas más importantes de sus textos. En gran medida, como lo sugiere la cita de bell hooks, es la demostración de que gran parte del trabajo crítico de los textos de Fanon contiene su propia reversibilidad. Los ejemplos abundan sobre este punto. Como lo he dicho aquí con otras palabras, la situación paradójica que habita sus textos permite que incluso aquellos enunciados más resistentes a una reversibilidad puedan sufrirla. Esa condición parte de la dimensión enunciativa de su escritura, la cual, más allá de una aparente actitud afirmativa siempre abre el espacio para la duda, la inestabilidad, la incertidumbre, para lo liminal: "El negro no es más. No más que el blanco" (p. 204). "Antes de empeñarme en la voz positiva, hay para la libertad un esfuerzo de desalienación". Y la reversibilidad no es, como se podría imaginar, el espacio para decir lo mismo desde el territorio insostenible de una estructura maniquea: "ahora digo lo que tú decías pero desde el lugar opuesto". La reversibilidad es el rostro del sujeto que Levinas ha pensado. Hacer reversible algo es hacer que cambie, que se trasforme, que sea variable.

Si creemos en esto, entonces, ese rostro del sujeto poscolonial es una metáfora ampliada de su escritura. Lo que ella enfrenta ya no es simplemente una cuestión metodológica o de orden sociológico, sino una significación que podríamos llamar ética. No se trata solamente del/la colonizado/a, del/la colonizador/a y de las figuras complejas de la diferencia que la crítica a los dualismos propone, su ubicuidad, su lugar y representación, sino también la posibilidad de imaginar a los sujetos de tal manera que sea imposible colocarlos en un horizonte de eventos en el cual ya no hay distinción. El ros-

tro, pensando con Levinas en sus zonas más kantianas, es un freno a la tentación de la negación total porque resiste a que su significación sea una más entre otras. Es la imposibilidad de matar, literal y metafóricamente. Y el discurso está en la misma situación (pp. 21-22). No puede establecerse como lugar de borramiento. Esta condición de reversibilidad no es otra que la del desplazamiento que produce, en primer lugar, el empeño en la negación —que proviene en Fanon de sus lecturas de Hegel pero ante todo de las de Sartre— antes de cualquier festejo positivo y, en segundo lugar, la misma alienación tal como la representan Irele y Bjorson.[11]

La reversibilidad es un desafío a los pensamientos dualistas en tanto ella no es exactamente lo opuesto de un estado particular sino precisamente su condición de existencia. Lo que muestra no es tampoco el punto de partida para un pensamiento, como podría deducirse de la cita de hooks. Es la imposibilidad de no reconocer las dimensiones y características del fenómeno que lo vinculan irremediablemente a lo que reprime. No a su lado oculto, puesto que como dije el colonizado de Fanon es hombre y eso está muy claro, sino a lo que en la claridad permanece a la par distante y fundamental. Pensemos en la alienación, la cual no está oculta en las tramas de sus textos, sino que se muestra tanto en el reconocimiento explícito de su existencia como en las regiones menos controladas por la autoridad autorial de Fanon. Ella, como tal, no es objeto de una respuesta en sentido contrario sino condición de la misma. Pero para que ello ocurra debe ser reversible en varias direcciones. Por un lado, en la dirección de lo que reprime, de lo que la vuelve un procedimiento mecánico de representación, tal es el caso de la experiencia que Fanon describe y argumenta tanto para Niní, Capécia y Veneuse: "Mira, mamá, un negro" o la representación "en triple perso-

[11] Véase en este mismo estudio, más adelante, la discusión que estos dos autores proponen sobre el problema de la alienación.

na". Por otro lado, ella asume la dirección, como en estos casos trágicos, del desplazamiento, pero ahora resignificado como posibilidad de establecer una crítica de las condiciones que atan a los sujetos a atributos de la identidad fijos. En esta dirección, lo que revela, si tal cosa de alguna manera ocurriese, es el rostro del sujeto, el cual ya no puede estar en el horizonte indiferenciado en el que, precisamente, las diferencias se borran en razón de la "Diferencia" que travestida de diferencia ontológica pretende aparecer como la explicación final del mundo y como el final de su hermenéutica.

Por último, a partir de la revelación del rostro y de complejas figuras y prácticas de la diferencia, la alienación impone al sujeto el papel teórico (y muchas veces práctico) de "convertirse en Otro", tarea imposible por cierto, pero que ofrece el reaseguro crítico frente a la seducción narcisista y, por momentos, totalitaria de una razón que sólo puede considerar su modo de representación desde la tabla rasa frente a la cual el mundo es una conjunto indefinido de elementos dispuestos para la mirada de un sujeto que en el camino deja de serlo:

> Veremos en el curso de esta obra la elaboración de un *ensayo* de comprensión de la relación *Negro-Blanco*.
>
> El *Blanco* está encerrado en su blancura.
>
> El *Negro* en su negritud (*Piel negra*…, p. 15). (Cursivas mías.)
>
> Mientras el negro esté en *su sitio*, no tendrá, salvo en ocasión de pequeñas luchas intestinas, que experimentar su ser para otros (p. 101).

El debate, entonces, es por el papel que desempeñan los lugares. La alienación es, al mismo tiempo, *topo y atopo*. Si la negritud es, al igual que la "blancura", un lugar de confinamiento entonces la alienación que se produce en el mundo de los "mistificados" y de los "mistificadores"[12] es una razón

[12] Patrick McGee propone pensar a la hegemonía (un concepto que hay que tomar con cuidado cuando se piensa en situaciones coloniales) como un camino que no es de una sola vía. La idea, asociada al problema de la escritura, es que una

doble: a la par que sitúa, localiza, territorializa el lugar de la representación y le define sus límites, ofrece el desplazamiento, ya que para situar, localizar y fijar debió primero mover a los sujetos de los lugares que ocupaban o creaban. El dato paradójico de la misma es, entonces, la razón por la que el "sitio" del "Negro" se convierte en el desplazamiento del "negro".

Es decir, hay una especie de descenso desde el esencialismo a la historicidad. El punto de partida, si es que se puede hablar de tal cosa, contiene su propia negación. El desplazamiento que produce la alienación es también el desplazamiento crítico que permite a Fanon pensar en cómo hacer para "experimentar su ser para otros". La alienación en los discursos y prácticas de oposición representa entonces una operación mucho más compleja puesto que se debe considerar que no es algo a superar solamente con la figura del deseo, o para ser más preciso, con la figura del deseo utópico, sino que es algo que a la par que mantiene el deseo positivo de la emancipación señala la imposibilidad de prescindir de los elementos que ella misma ofrece como proceso de crítica negativa y de desplazamiento. Esa es la función que cumple el "ensayo".

Como lo dije más temprano en este estudio, la figura del ensayo ofrece a la escritura de Fanon la posibilidad de una experiencia más abierta a la hora de considerar todos los factores con los que ella pacta.

Volvamos ahora al problema de los discursos sobre la identidad y lo que Fanon hace con ellos. Desde mi perspectiva, el problema no es sólo discutir el efecto de reforzamiento que tienen los intentos de construir discursos coherentes de "la identidad"[13] en Fanon (por otra parte una tarea fundamental), sino también desplazar dichos discursos de una crítica que difi-

---

construcción hegemónica no sólo captura a los que parecen ser los destinatarios de la misma, clases subalternas, etc, sino también a aquellos que tienen el control hegemónico (p. 125).

[13] Quiero remarcar que el uso del singular en este caso es adrede, ya que responde con mayor precisión a la idea que se tiene de los discursos sobre la identidad en los llamados "nativismos".

culta su utilización ya que los sitúa en el terreno imposible de las comparaciones y las diferencias entre los procesos históricos (y teóricos) poscoloniales, y una imaginación crítica del colonialismo. Puesto así, es juzgar la ambivalencia en Fanon después de conocer los resultados de la historia, si eso fuera posible, más aún cuando no hemos renunciado a la representación.

Fanon sitúa entre paréntesis cualquier ilusión acerca de la identidad, pero no para rechazar la imagen de una identidad coherente y relativamente homogénea, sino para no quedar atrapado en la posible lógica terminal de una figura de ese tipo. En otras palabras, a diferencia de lo que Parry ve como una adscripción visceral al discurso de la negritud, lo que creo que hay es una historización de los procesos identitarios, entre los cuales, la negritud a la manera en que Césaire la concibe, como una forma de práctica cultural e histórica, es una de las más adecuadas para la urgencia política y moral que mencioné antes. Parry reconoce este punto cuando sitúa a muchos de los intelectuales marxistas entre los defensores de la negritud.

Es por vía de la historicidad que Fanon rencuentra imágenes de la identidad que parecen girar hacia los esencialismos, pero es, justamente, en el rechazo a una dimensión ontológica, en la advertencia de que la historia de la colonización es constitutiva en la trama de alienación donde, desde mi perspectiva, se disipa el carácter aleatorio de la ambivalencia. La búsqueda de Fanon por una identidad coherente revela una tensión pero fundamentalmente una estrategia, a saber, la de pensar a las identidades desde varias combinaciones: histórica, existencial, esencialista.

En ese sentido, se combinan dos elementos clave. Por un lado, la aporía, como el proceso por medio del cual Fanon establece un límite, un problema que no puede ser sorteado desde el recurso a apelar a identidades construidas desde el "nativismo" y, por lo tanto, el resultado de la reflexión es casi "falso". Sin embargo, dicha "falsedad" presiona sobre los lími-

tes del propio recurso al nativismo y, podríamos decir, sobre su representación de la mujer negra. Por otro lado, la ironía que permite ubicar a su propio texto en un contexto crítico. Son límites que le permiten a Fanon experimentar con distintas figuras (en última instancia eso son los nativismos) de la identidad para poder abandonarlas o conservarlas, siempre y cuando, parafraseando al mismo Fanon, no se momifiquen.

No trato aquí de argumentar que Fanon hace usos instrumentales de la negritud sino de decir que dichos usos están vinculados a la necesidad de encontrar respuestas al problema del silencio colonial. Un silencio que no pasa solamente por la desaparición de las voces de los subalternos sino, fundamentalmente, por un modo de representación que impide evocar cualquier figura de oposición fuera del dominio de dicho silencio. Pero dejemos por el momento este punto que debatiremos cuando tratemos la famosa pregunta de Gayatri Spivak: "¿puede la/el subalterna/o hablar?" Lo que me interesa ahora es la tensión que señala Parry. Desde mi perspectiva, el texto político de Fanon reclama ciertos lugares de enunciación, los cuales reconocen la urgencia moral y política pero, no obstante, deben poner el "impulso" en una región menos afirmativa.

> Hace tres años que este libro debió haber sido escrito… Entonces las verdades nos quemaban. Hoy pueden ser dichas sin vehemencia. Estas verdades no tienen necesidad de ser arrojadas a la cara de los hombres. No pretenden entusiasmar. Desconfiamos del entusiasmo (*Piel negra…*, p. 15).

Esta estrategia conforma una clave del texto que permite leer las ambivalencias y las tensiones de Fanon como un esfuerzo por domesticar la seducción de analizar el colonialismo como una aporía. Sin embargo, hay aporía cuando Fanon fuerza la lectura desde un solo referente, por ejemplo desde la negritud, pero su papel es relativo cuando sus rasgos (enunciados) conllevan un riesgo para la historicidad que intenta desarrollar. De otro modo, la "queja" frente a Sartre (que dis-

cutiremos enseguida) es también una señal de que una forma de argumentación no será sostenida, aunque la voz narrativa de "la experiencia vivida del negro" se sumerja en un escenario de nostalgia por la pérdida de un referente supuestamente sólido para construir identidades homogéneas y coherentes frente al colonialismo. No obstante, el diálogo con Sartre tiene facetas más complejas que la de haber reintroducido la negritud en la historia imaginada desde una fuerte teleología. Esa teleología que Posnock reconoce en Sartre (y yo también) si bien es importante, responde a un momento de la obra de este filósofo y no representa el núcleo de la lectura que Fanon hace de él. Una de las facetas es la resistencia a aceptar, como dice Ross Posnock, "la invitación hegeliana de Sartre" y preservar, por otra parte, una relación entre lo particular y lo universal antes que liquidarla en una teleología optimista (p. 329). A pesar de esto, los límites para esta acción son difusos y complejos, porque lo que señala Posnock con respecto a la negritud, a saber, que no debe ser entendida como un punto final de la identidad sino como "momentos, etapas críticas que deben ser trabajadas para alcanzar un telos de lo universal" (p. 329), también le cabe a la lectura de *Orfeo negro*, aunque Posnock no acuerde con ello (p. 329), porque para él el punto polémico es que Sartre imagina a la negritud como un momento de negatividad de una dialéctica que resumirá su tesis en una sociedad humana sin racismo (*Orfeo negro*, p. 60) y Fanon pretende conservar las dimensiones del particularlismo y de una memoria de la experiencia del racismo (Posnock, p. 329). Pero más allá de que *Orfeo negro* pueda ser leído con la misma clave, esta situación señala uno de los usos de la ironía en Fanon. Mientras mantiene una especie de acuerdo con Sartre en el terreno de una fenomenología existencial, puede diferenciarse de su visión histórica o, al menos, ponerla en entredicho, al mismo tiempo que mitiga los efectos de una comprensión de la negritud vinculada con las esencias y con los llamados nativismos.

El punto de esta crítica de Fanon frente a Sartre es que travestida de "queja" revela un sutil desacuerdo con la concepción sartreana de la historicidad. Mientras la historicidad de Sartre avanza abrazando la dialéctica y la acción del sujeto por medio de la libertad de elección, en Fanon debe discutir el telos que esa dialéctica tiene incorporado. Pero el desacuerdo aparece cuando el texto de Sartre parece reducir la libertad de elección al escenario de un sentido "pre-escrito" de la historia, sentido al que Fanon responde con un doble movimiento: con la libertad de elección que tiene el sujeto que interroga en el mundo y con la urgencia política de esa interrogación, que en este caso se corporiza en el sujeto que descubre un lugar en el mundo afirmándose en la negritud.

Según Benetta Jules-Rosette, Fanon y Alioune Diop consideraban los puntos de vista de Sartre como distorsionadores y relativistas. Fanon, en cierta forma, vio en la propuesta de Sartre que lo que este último consideraba como un medio en el proceso dialéctico (la afirmación de la Negritud) para él representaba una "motivación y el punto final en una larga lucha por la autorrealización" (p. 28). Para los intelectuales franceses que apoyaban los puntos de vista o el espíritu que se acuñaba en la revista *Présence Africaine* la negritud y la existencia de un país de la mente, como dice Parry, llamado África implicaba pensar en las dimensiones de una otredad constituyente.

RUTAS SARTREANAS, ESTRATEGIAS FANONIANAS

La cercanía de Fanon con Sartre puede ser rastreada por distintas vías pero, para esta discusión, me interesa concentrarme en cómo Sartre articula el problema de la libertad en el *Ser y la Nada*.[14] Para Sartre, toda acción es por principio intencional. Esta idea de lo intencional proviene en Sartre de la fe-

[14] Mi lectura aquí tiene una fuerte e indispensable deuda con la de Andrew Dobson en *Jean Paul Sartre and the Politics of Reason. A Theory of History.*

nomenología de Husserl. La acción para él no está vinculada a hechos y eventos que ocurren sin intervención consciente sino justamente todo lo contrario. Debe haber tras cada acción un *Desideratum,* una falta objetiva o, como él lo menciona, una negatividad. Ello significa que tras la acción siempre hay una falta, cuya característica central, o su esencia, es, justamente, el hecho de ser un posible deseable pero no realizado. Esta dimensión de la "falta"[15] orienta la acción y determina que ella lo sea porque ha actuado una separación intencional de la conciencia con lo que es en sí. ¿Cómo es dicho proceso entonces? Hay una concepción del acto que está más allá de las condiciones en que las cosas se presentan. Para hacerlo "la conciencia se retira del mundo pleno en el que es conciencia y abandona el terreno del ser para poder abordar francamente el no-ser" (p. 538). Y para imaginar "lo que no es" es necesario salir de cierto terreno de lo afirmativo (p. 539). Sartre da varios ejemplos sobre esto, pero es interesante mostrar el de los obreros franceses de 1830. Él señala que los obreros se rebelan cuando se bajan los salarios porque pueden imaginar rápidamente cuáles serían las condiciones de vida en ese caso pero, de todos modos, sus sufrimientos no les parecen intolerables porque no los representan como tales, no por resignación, sino "porque les falta la cultura y la *reflexión* (cursivas mías) necesarias para hacerle[s] concebir un estado social en que esos sufrimientos no existan; entonces *no actúa*[*n*]" (p. 539) (cursivas en el original). Es decir, hace falta el proyecto para que se vea la posibilidad de cambiar las cosas. Y dicho proyecto, en última instancia, produce una doble nihilización con respecto a la situación del ejemplo. Por un lado, es necesario ver un estado de cosas como pura nada presente y, por otro, que la situación actual, con respecto a la cual la primera nihilización se llevó a cabo, sea puesta como nada con respecto a ese estado de cosas ideal (p. 539).

[15] Falta en el sentido de ausencia y no en el sentido de error.

De todos modos, como lo que se está discutiendo es la libertad, ningún estado de cosas puede determinar a la conciencia a que la defina como "falta" porque toda determinación es negación (p. 540). El problema, entonces, es que toda acción no sólo debe descubrir un estado de hechos como "falta", sino también y antes debe conformar un sistema aislado del estado de cosas de que se trata. Es decir, el "para-sí" (la esfera de lo subjetivo), como fuerza vinculada a la conciencia y a la acción es el que en definitiva define también lo que afirmativamente llamamos un "estado de cosas" porque la conciencia, como dice textualmente Sartre, "está investida por el ser, en tanto que simplemente padece a lo que es" y, por lo tanto, debe ser englobada en el ser (p. 540).

Así entonces, para que el estado de cosas (el "obrero-que-encuentra-natural-su-sufrimiento") (p. 540) se vuelva el objeto de una contemplación tiene que producirse una superación y una negación de tal estado de cosas, lo que conlleva un "arrancamiento a sí mism[a]" por parte de la conciencia y una separación con respecto al pasado por medio de la negación, lo cual constituye el no-ser que le permitirá darle un significado que "*tiene* a partir del proyecto de un sentido que *no tiene*" (p. 540) (cursivas en el original). Es decir, la conciencia produce una negación del estado de cosas para convertirse en fin y móvil al mismo tiempo. Y es por el procedimiento de la acción, que por definición es intencional, que esos fines y móviles se constituyen. El pasado entonces no es objeto de ninguna recuperación sino que le es asignado un sentido en razón del futuro y de la acción del presente.

La libertad se asimila a una autonomía de opciones frente a esta capacidad de negación que posee la conciencia y la nihilización es parte indivisible de la posición de un fin. El hecho de que toda acción sea concebida como intencional hace que toda acción tenga un fin y éste remite invariablemente al motivo (p. 541). Por esa razón, Sartre dirá que esto significa la "unidad de los tres *ek-tasis* temporales: el fin o tem-

poralización de mi futuro implica un motivo (o móvil), es decir, indica hacia mi pasado, y el presente es surgimiento del acto" (p. 541). A pesar de esta aparente primacía de la conciencia sobre el "en-sí" (lo objetivo), parecería que lo que está en juego es lo inverso. Sartre "señala que la resistencia que la libertad revela en lo existente, lejos de ser un peligro para la libertad, resulta solamente en capacitarla para que se yerga como libertad" (Sartre citado por Dobson, p. 27). De ahí entonces que, en cierto modo, el en-sí se establezca con una primacía ontológica frente al para-sí (Dobson, p. 27). Pero el punto es que al en-sí Sartre no lo ve nunca como lo dado sino como el resultado de una operación de la conciencia, en última instancia del proyecto que ella genera sobre lo dado (p. 27). Mi libertad, entonces, puede ser siempre estipulada cuando tengo la libertad de cambiar el proyecto y la relación con lo dado (pp. 27-28).

El problema aquí sería que la libertad es una cuestión de opciones y situaciones y no algo dado, existente más allá de toda situación, o más acá incluso de toda situación, en el sentido que la libertad es algo que está presente como esencia y que puede ser atacado, restringido o acotado, pero nunca desaparecido. Como lo señala Dobson, la libertad para Sartre es una cuestión de autonomía de opciones (p. 28), aunque es necesario destacar que dicha autonomía de opciones es la que permite establecer la negación y la crítica de lo dado (históricamente), del estado de cosas. En este terreno, la libertad de Sartre, como dice Dobson, es menos una libertad para la acción política que una libertad de opciones (p. 28). Sin embargo, el otro aspecto que es muy importante en esta discusión sobre la libertad en Sartre es el problema del otro y en qué lugar la esfera de lo comunitario tiene un papel que desempeñar. Este punto es importante en tanto el problema de la comunidad poscolonial es recurrente en mi estudio y, en particular, uno de los aspectos más controvertibles de los textos de Fanon.

Hasta aquí es evidente que mi lectura indica que Fanon es un lector de Sartre pero que, además, su lectura se articula profundamente con la de aquél. Sin embargo, antes de volver al punto de los nativismos en Fanon y su relación y diferencia con la lectura de Sartre, quisiera hacer algunos breves comentarios sobre la manera en que Sartre concibe el problema del otro.[16]

Sartre identifica dos campos en los que se expresa la idea del *nosotros*. Por un lado, la idea de que el "nosotros" se constituye desde la perspectiva, la mirada dirá él, de una tercera parte. Cuando soy observado junto a otros, esa mirada desde afuera me integra en una noción de comunidad. Pero esa integración comunitaria lo que produce es un nosotros-objeto que ha sido definido en el momento en que la tercera parte, el que nos mira, constituye un ellos-objeto. De aquí Sartre señala que el momento cuando el "nosotros" emerge es, al mismo tiempo, el momento en el que se pierde para toda acción del conocimiento, y es un "nosotros" concebido desde "mi-nuestra" alienación. Esta idea de comunidad definida desde el exterior está presente en las páginas de *Réflexions sur la question juive* cuando Sartre afirma que es el antisemita quien construye al judío (pp. 83-84). Sin embargo, ésta es la relación que su análisis privilegia, incluso cuando analiza la conciencia de clase como una experiencia del "nosotros" que

[16] Éste es el lugar y el momento para aclarar que mi lectura de Sartre no está respetando demasiado los cambios que el mismo filósofo más tarde realizó a sus concepciones. Estoy simplemente usando aquellos pasajes que, desde mi punto de vista, aparecen más comprometidos con la lectura de Fanon. Un aspecto importante de esta nota refiere al hecho de que los trabajos de posguerra de Sartre van a ampliar el horizonte de lo que él llama la situación y los contextos históricos. No obstante, se podría asegurar que Fanon había leído casi todos los trabajos mayores de Sartre. Un dato interesante sobre esto puede verse en la reunión que mantuvieron en Italia referenciada por Simone de Beauvoir en *La fuerza de las cosas*, en la que Fanon, ya muy enfermo, se mostraba impresionado por la filosofía de Sartre. En esa reunión le preguntó sobre *Crítica de la razón dialéctica*, en especial, por los análisis sobre "la fraternidad-terror". Ese interés estaba relacionado con el asesinato de Lumumba. Según Beauvoir, Fanon veía que antes de alcanzar cualquier hermandad "los negros iban a matarse entre sí" (p. 677).

siempre requiere de la mirada de una tercera parte. La otra posibilidad, la del "nosotros-sujeto", queda resumida en una forma de experimentar una trascendencia indiferenciada que está en los objetos y frente a los cuales me comporto más o menos dentro de la forma esperada. A esta condición Sartre la desestima como parte de una ontología y la recluye en el campo de las experiencias psicológicas (pp. 523-32). No obstante, el origen de esta idea del nosotros-sujeto proviene del hecho de que me puedo experimentar a mí mismo existiendo para el otro (Dobson, p. 32). Pero previo a las sucesivas formas en que el "yo, tú y él" comienzan a formar la estructura del "nosotros" lo que está en juego en cada proceso en que la trascendencia del otro se afirma sobre la mía es el hecho de que el otro para convertirme en objeto de su trascendencia debe primero reconocer mi subjetividad, es decir mi condición de sujeto.

Cuando eso ocurre, entonces, estamos en el terreno de la dialéctica hegeliana del amo y del esclavo sobre la que volveremos más adelante, la cual se imbrinca en los textos de Fanon, especialmente en *Los condenados…* El punto aquí es que más allá de considerar la eficacia política de esta narrativa de la libertad de Sartre,[17] la misma en el proyecto de Fanon es a la vez funcional y esencial. Es funcional en tanto le permite "cambiar" el proyecto, es decir, discutir la teleología que éste tiene incorporada. Sin embargo, Fanon no cambia el proyecto, sino que lo disputa en el interior de la lógica que la propia construcción de Sartre sobre la autonomía de opciones le proporciona. Cuando lo que acecha es una especie de determinación histórica, lo que Fanon "ve" retoma el lugar de la imaginación política y cultural. Ni se trata de un desajuste, desde mi perspectiva, ni de un recurso ingenuo a los "nativismos", sino de una disputa por las representaciones ya que Fanon "debe"

[17] Me mantengo al margen de decir "noción" o "concepto" de la libertad ya que nunca fue la tarea de Sartre encontrar una definición de libertad en esos términos.

encontrar eficacia política y cultural a dicha autonomía. No es suficiente el hecho del reconocimiento que por sí solo no inaugura ninguna historia de emancipación. Con la negritud Fanon tiene la posibilidad de reintroducir la historia con minúscula en el lugar que Sartre la introduce con mayúscula.

Si una inestabilidad permanente se puede inferir de la narrativa de la libertad de Sartre, la misma inestabilidad en la escritura de Fanon aparece en el momento en que discute la manera en que Sartre objetiva la negritud. Fanon disputa la trascendencia, en el sentido que vimos de la palabra para Sartre, de una interpretación de la historia que sitúa a lo particular en el movimiento de una dialéctica ascendente. Pero la disputa se establece en el terreno circular de la trascendencia, es decir, en el terreno en que son producidas las objetivaciones de la autonomía de opciones. Así, la "queja" de Fanon frente a Sartre, que se organiza irónicamente, avanza más allá del procedimiento retórico que la manifiesta en frases como la siguiente:

> Contra el devenir histórico había que oponer lo imprevisible. Tenía necesidad de perderme en la negritud, absolutamente. Puede ser que algún día en el seno de ese *romanticismo desgraciado…* (*Piel negra…*, p. 123). (Cursivas mías.)

Y aquello que se muestra como el "romanticismo desgraciado" disputa una interpretación de la historia. La que se afirma, paradójicamente, en la "autonomía de opciones" del propio Sartre. En primer lugar, porque no hay ninguna imprevisibilidad en el hecho de la negritud, sino una disposición de leerla sin confinamientos, aunque Fanon repita como una letanía la palabra "absoluto". *Orfeo negro* lo intentará en varias oportunidades como veremos enseguida, pero no será en él lo contingente, tanto en términos históricos como en términos de una lectura, su principal característica.

Sin embargo, lo que continúa siendo un problema central, tanto de *Piel negra…* como de *Los condenados…*, es si Fanon

presenta una perspectiva racialista de la sociedad colonial cuando se acerca a la negritud de esta manera. En primer lugar, hay que precisar los alcances de la noción de contingencia que estoy utilizando. Una lectura posible es la que Fanon atribuye a la situación de una conciencia que no puede establecer todavía una separación con respecto al mundo, separación por cierto en términos de una conciencia crítica. "La desgracia del hombre es haber tenido infancia" (*Piel negra…*, p. 204). Pero éste es uno de los modos de la contingencia que recuerdan al Nietzsche de las "Consideraciones intempestivas" (pp. 53-101), el que rechaza el peso de una historiografía que ha convertido a los sujetos del presente en epígonos del pasado.

La "infancia" tiene, desde mi perspectiva, en Fanon una asignación de significado que remite a la idea del pasado *tout court*. De un pasado que no es sino el entramado de las historias coloniales que producen un sujeto maniatado, escindido con respecto a la posibilidad de representar al Ser en la trama de la existencia. No es casual que *Piel negra…* en el momento de mayor "reconciliación" con el existencialismo sartreano prepare el territorio en el cual ese sujeto maniatado y escindido se separe de la infancia, en una de las ficciones políticas más poderosas de nuestro tiempo, el capítulo sobre la violencia en *Los condenados…* Y me refiero con toda intencionalidad a la idea de la ficción política para acentuar el carácter original del pensamiento de Fanon en la tensión entre lo local y lo universal. Si la ficción política de *Los condenados…* tiene su fundamento en la base sólida del contexto de la sociedad colonial, definida en más de un lugar mediante la racialización de las relaciones humanas, la ficción emergente debe también mostrar esa tensión pero asegurando un itinerario cultural, histórico y político. Por ello, no acuerdo con la idea de Sekyi-Otu que ve hacia el final de *Piel negra…* una especie de contemporización con Sartre después de haber establecido una fuerte disputa con éste en el capítulo V, sobre la experien-

cia vivida del negro. Según este autor, Fanon atenúa el efecto de su defensa de la negritud y se enrola en una especie de apología de la libertad del sujeto.[18] Creo que, no obstante el contraste de la última parte del libro con el capítulo V, señalada también por Parry, lo que ocurre otra vez es el hecho que la escritura de Fanon revela sus procedimientos de contrapunto (podríamos usar la frase de Sekyi-Otu, "dialéctica narrativa") dejando en la incertidumbre lo que parecía afirmado dos líneas antes. Las consecuencias teóricas y políticas de esto no son menores en tanto comprometen la estabilidad general del texto, en otras palabras, su proyecto, pero, a su vez, las inestabilidades que emergen son, justamente, las que empiezan a delimitar el espacio de invención histórica que Fanon desarrolla cuando tiene que imaginar los itinerarios de una conciencia que desde la "infancia" remonta su relación con el mundo y se convierte en una conciencia portadora de agencia.

[18] Parece que los finales de los dos textos más importantes de Fanon remiten al mismo problema. En *Los condenados…*, hablando de las soluciones que debe aportar el tercer mundo a partir de su presencia como nuevo sujeto histórico global, Fanon señala: "[…] no hay que hablar de rendimientos, de intensificación, de ritmo. No, no se trata de volver a la Naturaleza. Se trata concretamente de no llevar a los hombres por direcciones que los mutilen, de no imponer al cerebro ritmos que rápidamente lo menoscaban y lo perturban" (p. 290). Es importante notar aquí que las opciones de Fanon por los "nativismos" (un término extremadamente cargado de prejuicios) deben ser pensadas contextualmente, con relación al proceso concreto que Fanon describe. Cuando me refiero al contexto, en este caso, quiero significar el o los contextos particulares que los textos de Fanon construyen y al hecho que Fanon trata determinados temas siempre con relación a un proceso histórico. Más adelante veremos brevemente el problema de la temporalidad pero, por ejemplo, los discursos de oposición de los colonizados son formulados como absolutos en el momento en que se oponen al régimen colonial. No aparece tal formulación cuando Fanon trata de pensar la sociedad poscolonial.

IV. HISTORICIDAD Y CONTINGENCIA

> El presente está solo. La memoria erige el tiempo. Sucesión y engaño es la rutina del reloj. El año no es menos vano que la vana historia.
>
> Entre el alba y la noche hay un abismo de agonías, de luces, de cuidados; el rostro que se mira en los gastados espejos de la noche no es el mismo.
>
> El hoy fugaz es tenue y es eterno; otro Cielo no esperes, ni otro Infierno.
>
> J. L. BORGES, *El instante*

En el contexto de la conciencia portadora de agencia la primera noción de contingencia tiene, al menos, dos matices importantes. Por un lado, está representada en un espacio indiferenciado, donde lo contingente se presume cercano a lo imprevisto, a aquello que no puede ser estratégicamente dominado, en otras palabras, a aquello que resiste la impronta de una asignación de sentido. En "Grandezas y debilidades del espontaneísmo" leemos:

> El colono no es ya simplemente el hombre que hay que matar. Los miembros de la masa colonialista se muestran más cercanos, infinitamente más cercanos de la lucha nacionalista que algunos hijos de la nación. El nivel racial y racista es superado en los dos sentidos. Ya no se entrega una patente de autenticidad a todos los negros o a todos los musulmanes. Ya no se busca el fusil o el machete ante la aparición de cualquier colono. La conciencia descubre laboriosamente verdades parciales, limitadas, inestables (*Los condenados…*, p. 134).

Las verdades parciales, limitadas e inestables que la conciencia descubre señalan que la historicidad tiene un terreno

distinto al de la afirmación absoluta. No se trata, por cierto, de decir que Fanon no hace afirmaciones absolutas sino de pensarlas en relación con el tipo de historicidad que propone lo contingente. Homi Bhabha ha señalado que Fanon intenta distinguir, particularmente en este capítulo, entre lo que él llama "la ley histórica" y su sentido del ejercicio de la política en el día a día. Así entonces, el día a día o "la contingencia de la temporalidad histórica y de la causalidad producen" (p. 188) el tipo de verdades parciales que refiere el párrafo de Fanon citado arriba. Bhabha llama a esta temporalidad histórica la "emergencia de lo cotidiano (insurgente)", donde Fanon piensa a los sujetos que están por afuera de los discursos oficiales de la lucha nacionalista (p. 188). Dicha temporalidad del día a día que Bhabha identifica en los textos de Fanon proviene en este último del conocimiento de la práctica de la acción.

Citando el párrafo de *Los condenados…* donde Fanon señala el pasaje desde una conciencia nacionalista a una social y económica, Bhabha hace una lectura sobre la construcción de la conciencia subalterna en la que se destacan tres formas. La primera, donde el día a día es el articulador de la lucha y, mientras toma lugar, aprovecha la situación montándose en una temporalidad de tránsito. De ella intenta reformular el conocimiento de una acción política estratégica. La segunda forma se refiere a la heterogeneidad que constituye al sujeto liminar o al cuerpo de la gente colonizada en el acto mismo de la insurgencia. Dicha heterogeneidad contiene todas las condiciones de raza, género, clase, de opresión, económicas, éticas, generacionales. Esta forma de la conciencia es la que menos relación tiene con la descripción maniquea del mundo colonial. En tercer lugar, Bhabha asigna a la conciencia subalterna que emerge de los textos de Fanon la condición de lo que él llama la "cotidianidad emergente", la cual enfrenta y desarticula cualquier idea utópica o esencialista acerca del tiempo lineal que está implícita en el recorrido que va desde

el sujeto colonizado al ciudadano autogobernado ("Day by Day…", p. 189). Bhabha propone que la "(des)ilusión" de ese tipo de transformación queda explícita en la mirada de Fanon cuando éste refiere el hecho por medio del cual el colonizado se queda admirando la inmediatez con que sus músculos parecen trasformar la situación colonial (p. 189). Es decir, su capacidad de atacar el mundo colonial pero no "de hacer verdaderos progresos en la vía del conocimiento" (*Los condenados…*, p. 127). Así entonces, Fanon insistirá en un momento de "censura o de negación de la libertad histórica que no puede ser subsumida en el ardor emancipatorio" ("Day by Day…", p. 189). Lo que Bhabha ve en esa conciencia subalterna es aquello que puede significar discontinuidad en la homogeneidad del discurso del colonialismo y, particularmente en el capítulo de *Los condenados…* sobre el espontaneísmo, en el discurso de la nación.

En ese sentido, al pensar la discontinuidad que propone esa conciencia subalterna lo que emerge, precisamente, son modos inestables y contradictorios de figurar el espacio social, histórico y cultural.[1] La afirmación de un camino históricamente definido (en términos de un discurso del sentido de la historia y sucedáneos tales como un discurso homogéneo de la nación o del devenir histórico) enfrenta la dimensión de esa continuidad, la cual es la idea de lucha que se constituye en Fanon desde la inestabilidad del tiempo presente, desde lo radicalmente cotidiano.

En este sentido, la historicidad en Fanon se convierte en algo que debe ser objeto de reflexión en tanto es interpelada desde cada intersticio de dicha conciencia subalterna. La clave, quizá, de esta discusión sobre el problema de la contingen-

[1] Remito aquí a los comentarios del libro de Amin, los cuales se pueden ver en la cita a pie número 73. Para un comentario más desarrollado véase mi artículo reseña "Historias de subalternos o cómo imaginar la nación desde la discontinuidad: una lectura" sobre el libro de Shahid Amin, *Event, Metaphor, Memory: Chauri Chaura. 1922-1992.*

cia y la reformulación de la historicidad en Fanon está bien expresada en el hecho señalado por Edward Said en *Culture and Imperialism*, de que existe una discontinuidad cultural entre la idea de liberación y la de independencia nacional (p. 277). Tal discontinuidad implica que las prácticas del sujeto colonial o, mejor dicho, su misma definición no se encuentran particularmente en la reconstrucción de algún tipo de pasado mítico de las sociedades coloniales, sino en la cotidianidad, el día a día que Bhabha propone para pensar a Fanon.

Lo contingente, entonces, es ante todo el sinónimo de una historicidad que emerge y se construye sobre la misma marcha. Esa marcha implica el tipo de discontinuidades que Bhabha ve en la conciencia del subalterno fanoniano. Es decir, ante la posibilidad de reforzar, ya no estratégicamente como hemos visto, el discurso de la negritud o los valores de una cultura africana presentada desde la perspectiva de la racialización de esos valores, Fanon propone a la cultura nacional como espacio inestable en el cual se puede representar un modo de la historicidad abierto, contingente y emergente.

> La cultura nacional no es el folklore donde un populismo abstracto ha creído descubrir la verdad del pueblo. No es esa masa sedimentada de gestos puros, es decir, cada vez menos atribuibles a la realidad *presente* del pueblo. La cultura nacional es el conjunto de esfuerzos hechos por un pueblo en el plano del pensamiento para describir, justificar y contar la acción a través del cual el pueblo se ha constituido y mantenido (*Los condenados…*, p. 214). (Cursivas mías.)

Y con respecto a la racialización y la cultura nacional:

> Los hombres de cultura africanos que luchan todavía en nombre de la cultura negro-africana, que han multiplicado los congresos en nombre de la unidad de esa cultura, deben comprender ahora que su actividad se ha reducido a examinar piezas o comparar sarcófagos (p. 214). […] La cultura es, en primer lugar, expresión de una nación, de sus preferencias, de sus tabúes, de sus modelos. En todos los niveles de la sociedad global se constituyen otros tabúes, otros valores, otros modelos. La cultura nacional es la suma de todas esas apreciaciones, la resultante de las tensiones internas y externas en la sociedad global y en

> las diferentes capas de esa sociedad. […] La nación no es sólo condición de la cultura, de su *efervescencia*, de su *continua renovación*, de su profundización (p. 224). (Cursivas mías.)

La transferencia de un modelo de la identidad casi individual a uno colectivo se produce en el proceso de la nación misma. Dicha nación es el resultado también de un proceso en el que el presente y la continua renovación son constitutivos: la contingencia, o lo que Bhabha llama lo "emergente insurgente", da una conciencia subalterna que siempre estaría abierta a la discontinuidad. En otras palabras, el tipo de continuidad que Fanon defiende es el de la afirmación de una identidad, a la cual se la puede llamar nacional, que está permanentemente presionando sobre la significación cultural, sobre los modos de representación y sobre las prácticas. El recorrido de esta idea en Fanon es algo contradictorio. Si "la cultura nacional es la suma de todas esas apreciaciones" el resultado final no es precisamente aditivo. Es decir, el espacio de representación cultural que resulta de su forma de concebir la cultura nacional es por definición contingente, abierto a un proceso de negación en el que los sujetos se redefinen constantemente. El concepto de cultura nacional fanoniano realiza un procedimiento por medio del cual la diferencia se distribuye en razón de la movilidad y del presente, más que con relación a un catálogo de características definidas acerca de la identidad. En ese sentido permanece, se podría decir, con final abierto.

No obstante lo abierto que pueda parecer su discurso sobre la cultura nacional y lo relativamente claro que se manifieste lo emergente en la agencia del colonizado, es preciso señalar que el resultado de esta lectura sería otro si proyectamos las afirmaciones de Fanon sobre los llamados estudios "de campo" acerca de la supervivencia de prácticas culturales precoloniales. Neil Lazarus, en un provocativo ensayo, discute con particular dureza las lecturas de los textos de Fanon de varios autores contemporáneos, entre los que se encuentran Chris-

topher Miller y Homi Bhabha. Lo que me interesa destacar de su lectura es que ella reconoce los lugares de la escritura de Fanon que critican un modo de nacionalismo pero no necesariamente fuera de una matriz nacionalista (p. 162) y que el error teórico de Fanon consiste en no distinguir dominación de hegemonía cuando se refiere al problema de las supervivencias culturales de la historia precolonial en el presente colonial y poscolonial.

Lazarus acepta la perspectiva de Guha con respecto a los dos términos, en tanto, para este último, el colonialismo fue experimentado en muchas regiones alejadas del poder administrativo y burocrático como dominación, es decir, conquista, aplicación de impuestos, trabajo forzado, etc. Lo que trajo como consecuencia que las clases subalternas pudieran participar de cualquiera de estas empresas pero no necesariamente se transformaran en un sentido hegemónico, es decir, en el sentido de compartir los valores y las visiones del mundo de los dominadores. Así entonces, la permanencia del pasado precolonial en las prácticas de estos sectores es algo mucho más claro de lo que parece (pp. 172-173). Con respecto al primer aspecto, Lazarus trata de pensar a Fanon como participante de los movimientos de liberación nacional y, por lo tanto, de criticar a aquellos que intentan ubicar a su escritura por fuera de los reclamos de la nación, como es el caso de ciertas lecturas postestructuralistas, especialmente la de Homi Bhabha.

Para Lazarus y Parry, de quien el primero toma el argumento, Bhabha más que leer a Fanon en la dirección de sus enunciados y pertenencias nacionalistas, lo que hace es solucionar el problema del nacionalismo anexándolo a su propia teoría diciendo que la perspectiva "política de Fanon no permite ninguna "unisonancia" en la comunidad imaginada del futuro" (Bhabha "A Question of…", p. 102). Lazarus argumenta que dicha perspectiva unisonante del Estado descolonizado fue la que le permitió a Fanon distinguir entre el nacio-

nalismo de la burguesía y la que "sería otra forma hegemónica de conciencia nacional, una liberacionista, antiimperialista…" (pp. 162-163).[2]

Este argumento a pesar de estar ampliamente defendido y sostenido con pasajes de los textos de Fanon, en especial de *Los condenados de la tierra* (lo cual no es casual), apunta a un orden de problemas distinto. En primer lugar hay que decir que si no valoramos la ambivalencia de los textos de Fanon y el papel que desempeña la alienación en el desarrollo teórico y retórico de los mismos corremos el riesgo, como lectores (un riesgo menor por cierto), de ordenar las proyecciones de la comunidad poscolonial fanoniana en una dirección unívoca, a saber, la de un proyecto que necesariamente obstruye y dificulta la diferencia. En segundo lugar, si aceptamos que lo contingente o lo emergente, el día a día en términos de Homi Bhabha, tiene alguna eficacia política y poética en los textos de Fanon podemos aceptar también que ellos son más, en términos del proyecto político aparente, que una voz unisonante. Es decir, las incertidumbres de la construcción de la historicidad en el día a día implican un desafío para cualquier discurso o práctica discursiva que intente representar la cultura desde una perspectiva única y hegemónica.

La historicidad trágica, en más de un sentido, que introduce la alienación como producto histórico en los textos de Fanon no resiste ser obviada simplemente por un acto del de-

[2] Manthia Diawara, en una entrevista que le realiza V. Y. Mudimbe, señala un itinerario similar para las perspectivas téoricas de la negritud y el discurso europeo de la otredad. Es decir, con relación a la anotación de Lazarus sobre la construcción de Fanon de una conciencia nacional que se convierte en o es unívoca. Diawara dice que la negritud se vio atrapada en nociones esencialistas (también *Présence Africaine* como lugar que refleja el discurso de la negritud). Precisa que para contestar a las perspectivas maniqueas que presentaban las visiones eurocéntricas sobre África y las perspectivas del iluminismo, *Présence Africaine* se comprometió con el relativismo pero lo paradójico fue que las categorías que usó, por ejemplo la negritud, encontraron un sólido fundamento en la literatura existente desde la Ilustración y en la retematización de Gobineau. Así entonces el uso que la negritud le dio a los conceptos de identidad y raza era "totalizante y etnocéntrico" (pp. 386-387).

seo político. Tampoco, a pesar del deseo manifiesto de Fanon y de otros escritores, como Albert Memmi, de superarla, no significa que ella no juegue un papel que va más allá del reconocimiento de su existencia. Articula las visiones históricas del propio Fanon, pero no sólo en términos de un instrumental conceptual y teórico con el que describe el mundo y, precisamente, a la cultura nacional poscolonial sino también, y fundamentalmente, en términos de las dificultades de imaginar un sujeto histórico y una agencia del mismo orientado a la emancipación. Este problema no es menor. No tratamos de ver en Fanon lo que aparentemente no hay sino de ver las formas en que sus enunciados más afirmativos y, como diría Lazarus, "unisonantes" pueden ser leídos también como señales de inestabilidad. En tercer lugar, lo contingente desempeña un papel protagónico de lo que podríamos considerar elementos para un aprendizaje teórico. Lo contingente, de lo cual seguiremos hablando aquí, representa el espacio en el que la solidez del enunciado afirmativo y con pretensión hegemónica puede ser descentrado, desplazado pero no sólo en nuestros textos poscoloniales sino en la misma lectura de Fanon. Si la lectura de Fanon se lleva a cabo desde el punto de vista de las imprecisiones y del montaje teórico derivado de las mismas, sus textos pierden, desde mi punto de vista, su carácter de imaginación política y cultural. Una imaginación, por cierto, que habita en los pliegues del pensamiento crítico poscolonial. Veamos esto de otro modo. Hay, además de la implicación teórica, metodológica y de los contenidos disciplinarios en los textos de Fanon, un aspecto que no debiera ser olvidado, a saber, que ellos son ante todo modos particulares de respuesta a una urgencia política y moral. Por esa razón, no sólo se emparentan con la imaginación poscolonial en términos de una política sino también de una poética. En los dos niveles es preciso considerar que su discusión está atravesada por modos alegóricos que escapan a la precisión conceptual que muchos de sus lectores requieren.

Visto de este modo, lo que más interesa para la discusión actual es el modo argumentativo y la trama de sus textos. No me refiero aquí a perspectivas textualistas extremas sino al hecho que los modos argumentativos y las tramas del texto revelan una política y una poética. En el caso de *Los condenados de la tierra*, por ejemplo, el proceso que Fanon describe desde el inicio hasta el final es el del recorrido de una conciencia emergente que debe pactar permanentemente con su propia historicidad. Aceptar esta dimensión de un sujeto difícil de aprehender (la conciencia lo es aunque se opine lo contrario) es aceptar los límites del texto en términos de sus categorías y conceptos. Quiero decir con esto que ni el colonizado ni el colonizador de Fanon son figuras estrictamente derivadas de un análisis empírico pero sí son figuras históricas en lo que refiere a su modo de imaginarlas. Y dicho modo de imaginarlas, lo cual no quiere decir un modo consciente, es lo que puede ser útil al tipo de asimilación que Bhabha produce con los textos de Fanon en beneficio de su teoría o al tipo de asimilación, que en última instancia, estoy llevando a cabo en este estudio. Estas anotaciones de todos modos no están dirigidas en su totalidad a los argumentos de Lazarus sino a una especie de deuda no saldada en torno al saber y el papel del mismo en el contexto de las disciplinas.

En las páginas iniciales de este trabajo refiriéndome a la ética post mórtem decía que lo que el discurso de la teoría revolucionaria no podía capturar se lo dejaba libre a las disciplinas las cuales son formas significativas de territorialización. El problema persiste. Si lo contingente, o lo emergente insurgente como lo llama Bhabha, tiene algún significado en las lecturas de Fanon es precisamente desde nuestras urgencias políticas y morales. Quiero decir que la sospecha de la existencia de una ambivalencia, no necesariamente en el modo privilegiado que le asigna Chow, o de una incertidumbre en los textos de Fanon, es también el producto de la dirección que asumen determinadas lecturas. De todos modos, ello no signifi-

ca que los elementos para autorizar dichas lecturas, podríamos decir, no estén presentes en la escritura de Fanon. Ellos están presentes de manera explícita en distintos pasajes. "Las verdades parciales" son precisamente eso. Sin embargo, la orientación que le damos con respecto a una forma de pensar la poscolonialidad, con la disculpa por el neologismo, depende de nuestras contingencias históricas, de nuestro día a día. Ahora bien, esa dependencia de nuestra contemporaneidad es también la fuente de interpelación de las asunciones sobre los discursos de la identidad, sean estos de cualquier tipo y de las pretensiones de nuestros proyectos teóricos, cuando los hay. En esa dirección, los textos de Fanon son más un ejemplo de lo que ocurre cuando se piensan problemas acuñados en la historicidad que una fuente conceptual para determinado desarrollo disciplinario. Ello no quiere decir que sus textos no sean usados como fuentes de un determinado estudio, pongamos por caso el del nacionalismo y los movimientos de liberación, o el del papel de los intelectuales de las ex sociedades coloniales, como de hecho es a lo que se orienta el ensayo de Lazarus. Tal uso es perfectamente legítimo y puede ofrecer el tipo de señalamientos que Lazarus hace con respecto a la consideración del pasado precolonial en Fanon, la falta de distinción entre dominación y hegemonía, etcétera.

Regresemos al problema de la contingencia. Decía más arriba que la primera noción de contingencia tiene dos matices. El primero, vinculado a la idea de la historicidad cambiante y, el segundo, absolutamente emparentado con éste, que se manifiesta en la inestabilidad de las representaciones de la cultura como un acto por medio del cual se intenta remontar la relación con el mundo y producir en el pasaje una conciencia de la historicidad, es decir, el despliegue de la agencia del colonizado en los intersticios de un discurso que se enfrenta cotidianamente. Dicho matiz podría caracterizarse como un tipo de contingencia que es resultado de una libertad que se mues-

tra en forma negativa, como negatividad. Esa es la contingencia de la dialéctica. En ella se puede reconocer al proyecto histórico que se ha afirmado, justamente, en algo que no es existente, en los términos en que discutí antes la dimensión de la conciencia que "descubre" su lugar en el mundo negándolo. Allí, el proyecto delimita las formas en que cada *ek-tasis* temporal será leído, pero también está abierto a lo que en ese proceso pueda parecer heterogéneo o incluso "aberrante". En ese momento uno podría criticar la ambivalencia de Fanon entre un relativismo extenso y un racionalismo determinante, pero antes de hacerlo es preciso ver que es justamente en el terreno de la dialéctica hegeliana "a la Fanon" donde la ambivalencia es constitutiva. Y, por eso hay, desde mi punto de vista, un error en considerar a los enunciados de Fanon de manera absoluta ya que ello implica confundir el lugar de una afirmación con las intenciones del autor, o peor aún, creer que los textos de Fanon construyen un sentido homogéneo y que cada articulación retórica es una evidencia más de tal sentido.

Sekyi-Otu ha señalado este problema describiendo la posición de Christopher Miller con respecto a Fanon, donde Miller cree que los textos de Fanon no indican que se esté negociando el significado a la manera en que la dialéctica implícitamente lo hace porque Fanon persiste en sostener verdades trascendentales (p. 33). Para Sekyi-Otu los textos de Fanon deben ser considerados como una "narrativa dialéctica" (p. 32) que, si mi lectura es correcta, implica considerarlos organizados alrededor de un principio que podríamos llamar fundacional. En el caso de *Los condenados…*, dicho principio es la situación del colonizado sujeto por medio de un evento abrupto como el de la colonización, y la historia de emancipación que ese sujeto recorrerá y construirá al mismo tiempo por medio de un procedimiento dialéctico con el mundo que lo ha convertido en colonizado. Dicha dialéctica incluso atraviesa su propia ordalía desde que la encontramos

amenazada en el momento en que no hay forma de diálogo posible entre colonizadores y colonizados (y diálogo aquí connota también conflicto) hasta su reaparición triunfal pero también abierta en el momento en que Fanon se esfuerza por imaginar el espacio de la cultura nacional y de un humanismo que supere las formas racializadas de la cultura. Leamos a Fanon:

> La descolonización es simplemente la sustitución de una "especie" de hombres por otra "especie" de hombres. Sin transición, hay una sustitución total, completa, absoluta. […] Pero hemos querido hablar precisamente de esa tabla rasa que define toda descolonización en el punto de partida (*Los condenados…*, p. 30).

Y más adelante,

> [p]ero no puede ser el resultado de una operación mágica, de un sacudimiento natural o de un entendimiento amigable. La descolonización, como se sabe, es un proceso histórico: es decir, que no puede ser comprendida, que no resulta inteligible, traslúcida a sí misma, sino en la medida exacta en que se discierne el movimiento historizante que le da forma y contenido (p. 30-31).

La descolonización es entonces un proceso histórico que enuncia la posibilidad de una dialéctica pero al mismo tiempo su inicio es la negación de la misma. Lo que en primera instancia puede parecer una paradoja, o en el peor de los casos un planteamiento incorrecto de mi parte, se convierte en el texto de Fanon en un doble proceso de invención histórica. La especie de hombres que debe sustituir a la otra especie de hombres no es todavía el sujeto descolonizado o para estar de acuerdo con los tiempos, el sujeto poscolonial, aquel que reconoce las tramas de las identidades en un proceso extremadamente imbricado del que no se puede distanciar a menos que ejerza violencia sobre alguna de las narrativas que constituyen esas identidades. No, por el contrario, el sujeto que está al inicio de este proceso histórico es aquel que debe enunciarse a sí mismo como un absoluto, como una encarna-

ción concreta de lo opuesto a la sociedad colonial aunque ella misma lo haya constituido en el "movimiento historizante". En ese movimiento se puede percibir la acción de la dialéctica pero ella es abolida en razón de un "inicio" que aparece como una especie de suma cero.

Por ello, los hombres de la especie diferente no son los sujetos poscoloniales o descolonizados sino el colonizado mismo que concibe el mundo como sustitución en la medida que él ha sido representado por una sustitución semejante. Allí es donde resuena con sentido en la estructura narrativa la afirmación de Fanon de que el mundo colonial es un mundo escindido y su lógica excluyente:

> La zona habitada por los colonizados no es complementaria de la zona habitada por los colonos. Esas dos zonas se oponen, pero no al servicio de una entidad superior. Regidas por una lógica puramente aristotélica, obedecen al principio de exclusión recíproca: no hay conciliación posible, uno de los términos sobra (*Los condenados*…, p. 33).

Sin embargo, a pesar de la narrativa ascendente de Fanon, particularmente de este capítulo de *Los condenados*…, hay que tener presente que estos pasajes tienen un motivo descriptivo. Las trayectorias que recorre su discurso de oposición incorporan a un sujeto que será en sí mismo la expresión de una crítica al régimen colonial. Al mismo tiempo, es un sujeto, de cierta forma, incompleto, habitado por una falta, una ausencia podríamos decir. La lógica de la exclusión recíproca conlleva dificultades para el reconocimiento porque a diferencia de la dialéctica hegeliana del amo y del esclavo, donde el esclavo es esclavo siempre y cuando el amo lo haya reconocido como sujeto, y a partir de allí lo "objetifique", en el caso de la sociedad colonial Fanon no ve esa dimensión. El colonizado está, como él señala, fuera de la lógica del reconocimiento en los términos hegelianos porque por parte del colonizador no hay instancia alguna en que se pueda generar tal reconocimiento. Son mundos paralelos. En ese contexto, el colonizado tiene

una doble tarea, descubrir el mundo que lo rodea y descubrirse a sí mismo en el proceso. Cada uno de los momentos de este descubrimiento remite al escenario trazado en *Piel negra…* sobre la alienación. Es por medio de una crítica a la alienación que ese sujeto en formación irá encontrando su lugar en el mundo.

No obstante, la pregunta que parece permanecer en juego y que remite otra vez al problema de las contingencias es: ¿cuál es la dirección que asume la desalienación en Fanon? En una respuesta rápida podríamos decir que es la dirección de una conciencia que establece una relación crítica con el mundo. Pero la amplitud de esta respuesta caracteriza mal el proceso en el cual la narrativa ascendente de Fanon muta en incertidumbre y ambivalencia. Se podría decir que hay certidumbre en el diagnóstico y ambivalencia en como Fanon va constituyendo un sujeto sometido a una falta permanente. Porque el sujeto de *Piel negra…* y de *Los condenados…* es un sujeto seccionado, escindido o, al menos, en formación. La lucha por el reconocimiento implica que ese comienzo (me disculpo por la paradoja) de la dialéctica se sitúa precisamente en un sujeto que no puede de ninguna manera colocarse por fuera de la contradicción de su propia historia, es decir, la historia de la sociedad colonial. Entonces, la contingencia adquiere la dimensión, como lo sugerí antes, de una urgencia moral y política y de una comprensión histórica. La urgencia política y moral deviene en la estrategia narrativa en una historia ascendente desde el colonialismo hasta la emancipación y en una comprensión histórica que no puede separar el hecho determinante que señala que la narrativa ascendente está ya habitada por "las impurezas de la historia". Sobre este punto volveré más adelante. Sin embargo, lo que debemos notar aquí es que el discurso de oposición de Fanon a la vez que se emparenta con "lo moderno" (en última instancia el sujeto que emerge de *Los condenados…* se parece mucho a la idea de un sujeto racional) busca espacios para poder re-

presentar nuevos modos de conciencia. En esos nuevos modos de conciencia es donde la imagen profunda de la ambivalencia se sostiene debido a que ellos no pueden ser sino espacios inestables. Por esa razón, frente al aparente rígido diagnóstico de la sociedad colonial siempre está enfrente la inestabilidad del proceso de descolonización. Dicha inestabilidad está, incluso, desde mi perspectiva, en el centro de la estrategia retórica de Fanon. En *Los condenados…* podemos leer lo siguiente:

> El problema de la verdad debe solicitar igualmente nuestra atención. En el seno del pueblo, desde siempre, la verdad sólo corresponde a los nacionales. Ninguna verdad absoluta, ningún argumento sobre la transparencia del alma puede destruir esa posición. A la mentira de la situación colonial, el colonizado responde con una *mentira semejante* (p. 44).[3] (Cursivas mías.)

Entonces, ¿dónde está la verdad si el colonizado responde con una mentira semejante? Justamente fuera de cualquiera de estos términos fijos que constituyen la descripción de Fanon pero no su discurso político. Esta estrategia retórica (y con la palabra “retórica” estoy implicando mucho más que una cuestión estilística) se fundamenta, para hablar como los historiadores, en las duraciones. En el inmediatismo de la lucha anticolonial hay verdades, incluso absolutas, aunque ellas sean “una mentira semejante”, principalmente porque lo que está en juego es una toma de espacio, no la creación de uno nuevo. Todo, en la narrativa de Fanon de este momento, está cargado de una atmósfera estática.

[3] Ato Sekyi-Otu, acertadamente, señala que la “verdad” de la nación en Fanon no es simplemente el registro de una realidad sin ambigüedades. Ella representa un conjunto de historias particulares interrelacionadas y proyectos compartidos (p. 37). También es interesante destacar la crítica de Sekyi-Otu a la lectura de Christopher Miller en *Theories of Africans*, en particular, sobre el párrafo citado en el texto principal. Miller secciona la segunda parte del mismo, aquella en la que se dice que “el colonizado responde con una mentira semejante”, con el fin de argumentar que Fanon defiende una noción de verdad exclusivista que desprecia las particularidades (pp. 34-35).

> El opresor, en su zona, hace existir el movimiento, movimiento de dominio, de explotación, de pillaje. En la otra zona, la cosa colonizada, arrollada, explotada, alimenta como puede ese movimiento, que va sin cesar desde los márgenes del territorio a los palacios y a los muelles de la "metrópoli". *En esa zona fija, la superficie está quieta, la palmera se balancea frente a las nubes, las olas del mar rebotan sobre los guijarros, las materias primas van y vienen,* legitimando la presencia del colono, mientras que agachado, más muerto que vivo, el colonizado se eterniza en un sueño siempre igual (pp.44-45).[4] (Cursivas mías.)

Es el movimiento de la repetición. En el movimiento del ciclo donde Fanon muestra una escena del poder colonial en donde el poder es, entre otras formas posibles, el poder de representar. Y en sintonía con los tiempos de la historiografía braudeliana se escuchan los ecos de los eventos geográficos y económicos y el peso de la temporalidad. En cierto sentido podríamos pensar en la existencia de una situación imposible y de itinerarios cruzados. Si Braudel puede, casi de manera contemporánea a Fanon, imaginar la vida pero también la pesadez enorme del Mediterráneo es porque hay una sospecha sobre los rituales discursivos vinculados a la idea de cambio histórico en los discursos occidentales, fundamentalmente en las ideologías de la modernidad que aseguraban recorridos prístinos para el sujeto. La relativa desaparición del sujeto histórico con relación a sus urgencias morales y políticas en Braudel y su remplazo por un sujeto tiempo demiurgo ca-

[4] La escena que describe Fanon recuerda a muchos pasajes de *El extranjero* de Albert Camus, libro que con seguridad Fanon leyó. A pesar de que el personaje principal (Meursault) del libro no es precisamente el colonizado, está de algún modo por afuera de las expectativas de la sociedad colonial. Mira el mundo como acontecer sin que pueda hacer demasiado con él. Si bien el espacio por donde se separan los textos de Fanon y Camus se puede ver mejor en el papel que ambos le asignan al sujeto (Camus muestra un descreimiento de cualquier promesa de redención), es en esa diferencia por donde se representa el ambiente de la sociedad colonial. Para Meursault el mundo le es ajeno y sus discursos también. La vida y la muerte se confunden en un escenario homogéneo. La principal continuidad es, de algún modo, la repetición *ad nausea* del contexto. Una repetición que, a pesar de su futilidad, produce actos positivos: amenaza la vida de quienes la habitan. Por ello, la imagen de lo estático representa más que una pastoral, como podría verse en representaciones sobre los "nativos" en el siglo XIX: representa una amenaza.

paz de sustraerse de las actividades de una historia del largo de una vida indica, a pesar del tono festivo que adquiere la historiografía braudeliana, un problema con la historicidad.

El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II,[5] obra aparecida en francés por primera vez en el año 1949 no puede haber pasado inadvertida para Fanon, ni siquiera indirectamente. El colonizado de *Los condenados…* es una especie de categoría universal como lo vimos antes pero también es el colonizado en Argelia. Aquel que trata de descubrir los límites de su propia representación del mundo en un mundo que, precisamente, lo comprende dentro de estructuras de larga duración. Estructuras que pueden iluminar regiones de su experiencia pero, por otra parte, no dicen mucho acerca de la posibilidad de innovación histórica, de inventiva histórica que el metadiscurso que lo produce como colonizado le reclama. Es un metadiscurso en la medida que tanto el llamado discurso colonial como el discurso crítico fanoniano se hacen cargo de esa categoría compleja y difícil de delimitar llamada "colonizado", asumiendo su existencia como tal.

Así entonces, de la trama de una raíz deshistorizante y de una posición radical del sujeto deberá emerger el espectro de la historicidad del sujeto colonizado, escindido, parcial. Y si insistimos en el problema de la urgencia moral y política no es por una coincidencia con la intencionalidad de la narrativa fanoniana que se debate permanentemente en los límites de una aporía sino más bien por la diferencia que esa urgencia moral y política produce con respecto a discursos y prácticas intelectuales contemporáneas a los dos textos más importantes de Fanon. Dicha diferencia, claro está, no se fundamenta en la ausencia de tales urgencias políticas y morales, por ejemplo, en los discursos de la historia como disciplina.

[5] Aquí doy el título de la versión en español publicada por el Fondo de Cultura Económica, México, en 1953. Los responsables de esta excelente traducción fueron Mario Monteforte Toledo y Wenceslao Roces. En la sección de referencias escribo el título y la publicación del original en francés.

Baste recordar aquí el texto de Marc Bloch, *Apología de la historia*, escrito en las terribles condiciones de la persecución nazi para no privilegiar unas urgencias sobre otras.

La idea es que el problema historiográfico que subyace en la discusión sobre la historicidad en Fanon no se resuelve en la dirección de un método o, más laxamente, de una metodología al estilo de la historiografía profesional. El que Fanon se aparte de la historicidad jasperiana (en algunos momentos) fundamentada en un discurso de raíz filosófica no lo conduce a una forma de escribir sobre la historia y la historicidad vinculada con los desarrollos de la disciplina histórica. Sin embargo, la historicidad que se despliega en sus textos se afirma en el doble acto de confianza y de sospecha en el sujeto, al pensarlo en el interior de estructuras que lo exceden. En ese sentido, se parece al pensamiento histórico que le es contemporáneo. El sujeto histórico de la escritura de Fanon se encuentra, por así decirlo, fundado en una concepción de la historicidad que contiene tanto los elementos de un pensamiento filosófico como los de un pensamiento historiográfico. La contingencia, tanto en sus matices que la vinculan con la cotidianidad como con el proceso emergente de una conciencia capaz de diferenciar y de desplazar, implica una dimensión empírica del sujeto o de los sujetos que no puede fácilmente ser soslayada. En parte, la lectura de Lazarus que discutimos brevemente antes responde a esta situación.

Los dos textos más importantes de Fanon se sitúan en esta problemática. La escritura de Fanon puede ser sujeto de observación a partir de su componente empírico o a partir de su poética. En el primer caso sus textos autorizan, podríamos decir, una crítica a los mismos teniendo presente sus "errores" en la lectura de determinados procesos o de determinado material empírico. Este caso se ilustra muy bien en las consideraciones que Lazarus hace con respecto a las culturas precoloniales y a la cultura campesina argelina con respecto a *Los condenados de la tierra*. En ese sentido, su trabajo se acerca

al del pensamiento historiográfico en tanto puede ser objeto de, y al mismo tiempo dialogar con, consideraciones de orden metodológico. Sin embargo, la diferencia con un pensamiento disciplinario, o mejor dicho, el diferencial que su escritura produce con respecto al mismo, es el de una poética que aparece como condición para crear las figuras históricas presentes en ella. El colonizado o el colonizador por ejemplo no son necesariamente categorías fundadas en un trabajo histórico empírico en el que se comprueban detalladamente las características de los sujetos comprendidos en cada una de ellas sino que aparecen como totalidades en la escritura de Fanon que invocan, paradójicamente, modos específicos y contextuales de la historicidad. Lo contingente, entonces, es metáfora de relaciones más amplias en sus textos. Entre el espacio histórico en el cual los sujetos son explicados y la emergencia de un sujeto en la acción cotidiana, entre un modo de conciencia teórico política que pacta con grandes categorías y una historia imaginada como producción, entonces, entre la estabilidad aparente de imaginar la sociedad poscolonial desde la figura de la cultura nacional y la inestabilidad de una representación de la cultura que se recrea constantemente o, por último, como diría Parry, entre el impulso y un pensamiento transnacional.

Estas tensiones permiten releer el peso de esa historicidad que atrapa a los sujetos en la repetición porque la imagen estática del último pasaje citado de Fanon es también el anuncio de una doble condición o necesidad. Por un lado, la que apunta a reconocer a la sociedad colonial como espacio histórico (a pesar de la inmovilidad que Fanon le asigna) y, por otro, la de introducir en ese espacio histórico, donde la repetición es su rasgo visible, un indicador de la agencia de los sujetos, los cuales, no deben, y éste es el lugar de la necesidad, recurrir a la repetición.[6] En este momento, lo que tene-

[6] La referencia a Freud aquí es inevitable. La reiteración o la repetición remite a la forma en que Freud concibe la distancia entre repetición y recuerdo ("Recor-

mos son sólo indicios de lo que ocurrirá con el colonizado porque la descripción de Fanon del ambiente estático es el preludio de la libertad del sujeto en la historicidad que produce y que lo condiciona, sea ésta la de la colonización o la de la imaginación de la sociedad poscolonial. Lo estático, es también la reversión de la imagen de cooperación del escenario colonial. Pero ese poder representacional se encuentra anclado a su propia historia. Y, en ese sentido, las respuestas no provienen desde el exterior, las respuestas provienen de la misma historia que produjo la sociedad colonial. Por ello, no es correcto considerar a la alienación como un proceso a superar en el comienzo de la resistencia colonial porque ella articula las acciones que el sujeto colonizado lleva a cabo. Como vemos, es un sujeto paradójico porque debe hacer algo que hoy discutimos con naturalidad, es decir, reconocer las tramas de las identidades y discursos que lo constituyen y aun así, moverse en una dirección progresiva, ser, en otras palabras sujeto histórico. Sin embargo, tanto la alienación, el proceso histórico que la acuña como el proyecto cultural que trata de derrotarla desplazan permanentemente lo que podría ser el objetivo final: el rasgo utópico del discurso emancipatorio fanoniano. En este sentido, es importante ver que no hay ucronías desempeñando un papel en sus textos. Por

---

dar, repetir y reelaborar"). Para Freud, pensando en una dimensión psicoanalítica, la repetición bloquea el recuerdo y, por lo tanto, hace que el pasado se dé como presente, olvidándolo justamente como pasado (Hornstein, p. 171). Éste es un argumento central para el discurso de la emancipación que construye Fanon, siempre y cuando se tome nota de que la apelación en este caso es a un sujeto colectivo. Reiterar la lógica del discurso colonial es en las sociedades poscoloniales una especie de "patología". Por esa razón, me aventuro a decir, que el desplazamiento es una forma de historizar en tanto reubica lo que corresponde en el pasado y libera al presente de un acto mimético. Luis Horsntein, citado aquí, usa una expresión que refleja bien este punto: "Recordar para olvidar" (p. 171). La escena estática amenaza con disolver el recuerdo y convertir al tiempo en un círculo del que nunca se sale, como en la cinta de Moebius donde no hay "afueras", "adentros", "principios" o "finales". La imagen estática es, por otra parte, una metáfora de la movilidad sin cambio. Hacia el final de *Los condenados de la tierra* Fanon reclama huir del "movimiento inmóvil en que la dialéctica se ha convertido poco a poco en lógica del equilibrio" (p. 290).

el contrario, hay una historicidad que se articula permanentemente con lo nuevo. Esta historicidad es la que agrega una tensión al discurso de Fanon, entre el deseo de fundar un nuevo humanismo, que conlleva la imaginación de un "sujeto global" y la resistencia al determinismo histórico o cultural. Pero antes de llegar a esa instancia hay que considerar que la temporalidad aparece atrapada en la escena de la repetición y, a la vez, contiene en sí misma tanto el evento del tiempo corto como estructuras más profundas y perdurables.

En la encrucijada de distintos ritmos históricos es donde Fanon imagina la emergencia de la acción del colonizado. En esa configuración de la temporalidad, que Fernand Braudel concibió magistralmente, Fanon, con palabras distintas a las de este último, piensa a la sociedad colonial como duración. Y, al hacerlo, se ve obligado a concebir un sujeto, como decíamos antes, preñado por las "impurezas de la historia". Dichas "impurezas" no son necesariamente elementos residuales que se pueden desechar a partir de un juicio de valor sobre el discurso colonial. En este punto, el problema de la repetición implica algo más que la referencia a los textos de Freud, implica una consideración sobre la naturaleza del discurso colonial que debe tratar con la perdurabilidad y capacidad del mismo de ser un régimen de verdad que conforma a los sujetos y al mundo en contextos sociales y históricos diferenciados. Homi Bhabha señala que una característica central del discurso colonial es su dependencia del concepto de "fijación" (*fixity*), el cual conlleva un modo de representación paradójico. A la par que connota rigidez también implica desorden, degeneración y repetición. El estereotipo, que aparece como su estrategia discursiva más importante, es una forma de conocimiento que está siempre allí, "ya conocido, y algo que debe ser ansiosamente repetido". Éste es un proceso de ambivalencia (distinto al que exploro en Frantz Fanon) que asegura al estereotipo colonial su fuerza. Asegura por un lado su "repetibilidad" en contextos históricos cambiantes y habla

de las estrategias de individualización y marginalización (p. 66). El punto de esta perspectiva de Bhabha es que no se puede juzgar el problema del estereotipo desde una normatividad política previa, por ejemplo, lo bueno frente a lo malo, porque esa es una forma de no tratarlo. Para desplazarlo hay que comprometerse dice Bhabha con su efectividad, con las múltiples posiciones de poder y resistencia, dominación y resistencia que conforman al sujeto de la identificación colonial (p. 67).

El interés de este argumento de Bhabha radica en que *Los condenados de la tierra* (y también *Piel negra, máscaras blancas* con la alienación) en el momento que se encuentran con las imágenes y la efectividad del discurso colonial (o los discursos coloniales si se quiere pensar contextualmente) no pueden soslayar el peso que las mismas tienen en la historicidad y en el proceso de construir a los sujetos coloniales, sean colonizadores o colonizados. En ese sentido, y extendiendo las licencias teóricas que he tomado en este estudio, el problema que se expresa en la escritura de Fanon es el difícil pacto con la repetición y el régimen de verdad asociado a la misma en el discurso colonial, y la necesidad de introducir en dicho pacto lo que se podría denominar un diferencial de emancipación, el cual no es ni más ni menos que la imaginación de formas posibles de emergencia de la agencia de los sujetos.

A diferencia de Braudel, quien nunca se apartó demasiado de una historia "estructural", Fanon introduce la cuestión de la decisión y podríamos agregar, el deseo. En cierto modo no puede sino hacerlo porque su capacidad de preguntar, como en el reclamo final de *Piel negra*…, "Oh, mi cuerpo, haz de mí un hombre que interrogue siempre" (p. 204), es lo que le habilita la imaginación del proyecto cultural y la decisión sobre el terreno histórico a la manera en que lo vimos en la breve discusión sobre la cuestión de la libertad en Sartre. Pero tanto el deseo, que se manifiesta en el colonizado como el deseo de desplazar al colono, y la decisión, que se enfrenta al problema de la afirmación histórica, conforman un terreno am-

bivalente, se mueven en la efectividad de las imágenes estereotipadas del discurso colonial como Bhabha lo describe. Leamos a Fanon.

> La mirada que el colonizado lanza sobre la ciudad del colono es una mirada de lujuria, una mirada de deseo. Sueño de posesión. Todos los modos de posesión: sentarse a la mesa del colono, acostarse en la cama del colono, si es posible con su mujer. El colonizado es un envidioso. El colono no lo ignora cuando, sorprendiendo su mirada a la deriva, comprueba amargamente, pero siempre alerta: "quieren ocupar nuestro lugar". Es verdad, no hay un colonizado que no sueñe cuando menos una vez al día en instalarse en el lugar del colono (*Los condenados…*, p. 34).

Más adelante:

> Lo que exigen (los colonizados) no es el estatus del colono, sino el lugar del colono. Los colonizados, en su inmensa mayoría, quieren la finca del colono. No se trata de entrar en competencia con él. Quieren su lugar (pp. 53-54).

En ese espacio del deseo es por donde la escritura de Fanon introduce el problema de la decisión, es decir, en el doble acto de búsqueda del reconocimiento y de separación con respecto al mundo colonial. El mundo colonial es impugnado más allá de cualquier posición dialógica. La mirada del colonizado, que se encuentra a la deriva pero movida por el deseo, es la forma en que *Los condenados…* comienza a articular el espacio para la impugnación primero y la decisión después.

> La impugnación del mundo colonial por el colonizado no es una confrontación racional de los puntos de vista. No es un discurso sobre lo universal, sino la afirmación desenfrenada de una originalidad formulada como absoluta. El mundo colonial es un mundo maniqueo (p. 35).

Deseo y decisión, ambos, deben reconocer la efectividad del mundo colonial, al que llamamos discurso colonial,[7] en el

[7] Una anotación importante sobre el problema del discurso colonial. No se trata de remplazar la palabra colonialismo, en términos de sus implicaciones histó-

esfuerzo por desplazarlo, abordar las formas en que trabaja y descubrir en el camino las maneras posibles, en su propia ambivalencia, de expresar la discontinuidad del mismo.

Benita Parry, en un artículo importante que ya tiene más de una década, ha puesto al mismo Frantz Fanon en el centro de la crítica a la posición teórica de Bhabha al recordar el pasaje de *Los condenados de la tierra* donde Fanon dice que la lucha contra el colonialismo es una lucha decisiva y mortal entre dos protagonistas. Parry argumenta que la lectura de Bhabha no intenta construir una contra narrativa sino más bien, porque su programa no admite puntos fuera del discurso, introducir "dispositivos incendiarios dentro las estructuras dominantes de representación y no confrontarlas con otro conocimiento" (p. 43). El punto de la discusión es que Bhabha propone una lectura del discurso colonial, como lo señalé antes con respecto a la crítica que hace a Edward Said, donde el ser dominante esté dentro tanto de los colonizadores como de los colonizados. Al hacer esto, el texto colonial ya no es un camino unidireccional desde el colonizador al colonizado. Por un lado, tenemos al discurso colonial que intenta construir al colonizado como un sujeto degenerado (recordemos la animalización del colonizado en el discurso del colono que Fanon relata) pero al mismo tiempo tenemos la ambivalencia de la relación entre poder y conocimiento la cual hace que el

---

ricas, por el concepto aparentemente más complejo de discurso colonial. En realidad, la idea del discurso colonial evoca un largo diálogo entre el pensamiento posmoderno, el postestructuralista y el análisis del discurso colonial. Esta indicación la tomo de Ania Loomba, quien sugiere que a pesar de que no siempre están claras las vinculaciones, por ejemplo, entre las teorías de Foucault derivadas de los modelos eurocéntricos de las reformas en las prisiones (es decir, pensadas a partir de esos casos) y las situaciones coloniales hay un traslapamiento permanente entre ellas. La idea es que el discurso colonial implica una forma de pensamiento donde procesos intelectuales, económicos, políticos son pensados como conjuntos que trabajan en la dirección de formar, perpetuar o desmantelar el colonialismo. Hay un intento tras la figura de discurso colonial por pensar los espacios donde se intersectan ideas, conocimiento y poder. Loomba señala que esta intención estaba presente también en las ideologías nacionalistas pero que los estudios sobre el discurso colonial lo que intentan hacer es profundizar los análisis de las epistemologías coloniales y conectarlas a la historia de las instituciones coloniales (p. 54).

sistema discursivo se divida en sus enunciados. Eso trae como consecuencia que las posiciones de los nativos sean varias y dispersas. Al ocurrir esto, el nativo mediante apropiaciones "incorrectas" de la ideología dominante puede resistir los modos de construcción de la misma. Así entonces, los nativos no son ya la representación monolítica del discurso europeo, o el Otro, sino que se introducen en un espacio de diferencia que revela un grado importante de autonomía. La noción de hibridación se constituye en este punto. Cuando los nativos toman en sus manos el deseo de reformar la mente metropolitana, invirtiendo la fórmula de Mudimbe (*The Invention of Africa* 1), el resultado de su lectura del texto colonial es siempre paródico. Ellos escriben un texto que no es una copia sino una cosa distinta en sí misma donde los "errores" de lectura exponen las incongruencias del texto colonial (el libro inglés en la descripción de Bhabha) y desautorizan su calidad de Presencia (Parry, pp. 41-42), en los términos de una especie de transparencia representacional donde no ha operado mediación. Así, la operación que emerge no es la toma del poder o la construcción de una autoridad absoluta en contra del discurso colonial, de signo opuesto, sino más bien una "distorsión" del supuesto texto original, el cual es sostenido por el colonizador como una insignia de la autoridad colonial (p. 42).[8] Bhabha construye la idea de *mimicry* para representar este acto de imitación o, mejor dicho, de parodización del discurso del colonizador. Hay un ejemplo que resulta muy interesante para discutir lo que Bhabha dice con respecto a

[8] Esta discusión la trato en otras partes de este estudio. Para tener el conjunto más acabado de los argumentos de Bhabha véase "Of Mimicry and Man: The Ambivalence of Colonial Discourse" en *The Location of Culture*. Para una perspectiva que recupera en parte los modos de apropiación "incorrectos" de los llamados nativos (un término que tiene una carga extremadamente pesada, al menos en español), véase el libro ya clásico de Walter García Canclini, *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Como se puede notar el título de Canclini sugiere, eso creo, que las apropiaciones "incorrectas" del discurso dominante pueden ser pensadas estratégicamente. También puede ser leído como una parodia de la supuesta capacidad de subvertir el texto "original".

la *mimicry*: *Robinson Crusoe*[9] de Daniel Defoe. La idea es que Robinson crea en el texto un mundo (una especie de plantación) donde él se sitúa en el centro. Su acto de invención es un acto doble, de invención divina y de autoinvención. De invención divina porque él es el creador del mundo que lo rodea y de autoinvención porque en el primer acto define el espacio representacional donde él mismo será explicado. La idea de Bhabha es que un acto de esa naturaleza perturba la centralidad de quien lo produce en tanto "el otro" ya habitaba el "yo" del creador. De ese modo, cuando se produce el encuentro con Viernes (podríamos decir la invención de Viernes) la centralidad empieza a perderse y la autoridad del discurso de Robinson (el discurso colonial) se debilita. Robinson, ante la necesidad de mantener el acto de invención divina crea a Viernes como una réplica de sí mismo. Este último dice las mismas palabras que su amo hasta el extremo que la voz que escucha Robinson es su propia voz. Desde esa perspectiva, Viernes no existe. Más que una presencia, con su propia ontología como diría Fanon, es una representación de la imaginación del amo. Viernes será siempre incompleto, parcial e insustancial (carente de ontología para pensar con Fanon), en última instancia una imagen. El acto fundacional del discurso del colonizador le ha creado un espacio que él debe llenar. No obstante, este plan que parece prescribir perfectamente el lugar y la naturaleza de Viernes, la imagen que éste refleja no es la de una Presencia, es decir, no es la narrativa del discurso colonial en sí misma sino una imagen distorsionada, ambivalente, doblada. Para Homi Bhabha, por ejemplo, la simple presencia del colonizado dentro de la estructura textual es una evidencia de la ambivalencia del texto colonial que desestabiliza su reclamo por una autoridad absoluta e in-

[9] Tomo este ejemplo del sitio web llamado *Postcolonial Studies* de Emory University. Podría haber seguido los ejemplos que el mismo Bhabha ha usado, Macauly por ejemplo, pero la idea de usar la metáfora del texto colonial en la figura de Robinson Crusoe me parece más cercana a nuestras lecturas.

cuestionable. Un proceso similar al que se puede observar en la escritura de viaje de Richard Francis Burton.[10] Según Bhabha, en este contexto se abren brechas en el texto colonial (lo que él llama el texto inglés) que permiten imaginar las formas en que éste es descentrado y cuestionado.

Por otra parte, Bhabha, a pesar de presentar la enorme fuerza de la "mimicry" en la construcción de estrategias de dominio por parte del colonizador, la sitúa en el terreno de la incertidumbre. Usando la idea de Naipaul, de los hombres miméticos, afirma por el hecho de ser versiones autorizadas de la otredad, que son "objetos parciales de una metonimia del deseo colonial, [que] terminan emergiendo como sujetos coloniales inapropiados… [los cuales], al producir una visión parcial de la presencia del colonizador" ("On mimicry and man…", p. 88) desestabilizan la subjetividad colonial, remueven su centralidad autoritativa y corrompen la pureza de su discurso. En ese sentido, la máscara de Jano del colonizador conduce a la producción de la "mimicry"[11] que se presenta más bajo la forma de amenaza que de parecido. Como una ruptura más que como una consolidación.

[10] Véase mi libro *El viaje de la escritura. Richard Francis Burton y el este de África.*

[11] Deleuze y Guattari señalan, precisamente, que la mímica, o el mimetismo, es un mal concepto que proviene de una lógica binaria que intenta explicar fenómenos de otra naturaleza. En el caso de su crítica al modelo de la representación, pensando en el libro, éste no figura como imagen que reproduce el mundo, es decir como su espejo, sino que se conecta con él haciendo rizoma. Se trata, según ellos, de pensar en desarrollos aparalelos. La idea se afirma en reforzar las líneas de fuga de cada cuerpo y no aquello que lo concentra en el orden de una jerarquía y en la figura del parecido, de la mimesis. Ellos dan un buen ejemplo: "La Pantera Rosa no imita nada, no reproduce nada, pinta el mundo de color de rosa, rosa sobre rosa, ese es su devenir mundo para devenir imperceptible, asignificante, trazar la línea de ruptura, su propia línea de fuga, llevar hasta el final su 'evolución aparalela'" (p. 16). Si nos detenemos un momento más en este problema de la mimesis podremos ver que en la imitación del discurso colonial, en la repetición de su gestualidad sin el significado que centra, autoriza y le da originalidad lo que ocurre es precisamente un tipo de evolución aparalela como la que señalan Deleuze y Guattari. No significa la idea de evolución aparalela que no haya contactos ni conexión, sino diferencia, pura diferencia pero sin el atributo ni el deber de tener que prescribir de partida a una con respecto a la otra.

Volviendo a Fanon y a sus textos, entonces la historicidad que se puede deducir tanto de la noción de contingencia como de la de alienación se inscribe con suficiente peso en esta noción de desplazamiento y divergencia del texto colonial. Pero también, para pensarlo de ese modo es preciso considerar que el relato del colonizado es un relato que presenta una historicidad dramática. Los sujetos se enfrentan todo el tiempo a fuerzas que los exceden pero de ellas deben sacar las razones de su crítica. Una forma de representación vinculada a lo dramático en tanto los sujetos se descubren en el escenario de una historia que parece prescrita en el modo del texto colonial pero pueden, a pesar del guión que los convierte no sólo en subordinados sino también en objetos dispuestos para la narrativa de ese texto, [re]interpretarlo, o mejor, dejar que circule como puro significante. La ironía, de la que hemos visto ya algunos rasgos importantes en los textos de Fanon, permite ese desplazamiento como proceso adicional al de los sujetos coloniales de posición dispersa que Bhabha encuentra como resultado de la mimesis.

El riesgo que Fanon ve, en el extenso diagnóstico de las situaciones coloniales y poscoloniales con referencia a la cultura nacional, es precisamente el riesgo de una [re]asunción no sólo formal sino también constitutiva de narrativas de la identidad y de la historicidad homogéneas y unívocas que pueden detener, al menos en el escenario de las representaciones culturales y en el ámbito de las políticas de emancipación, el valor de lo contingente, de la ironía, y la posibilidad de reflexionar sobre los sujetos dispersos y multiposicionados que la ambivalencia del discurso colonial y el propio discurso de la alienación propician. Incluso en lo que Fanon insistentemente denomina cultura nacional, la cual, más allá de los argumentos de Lazarus, representa en sus textos un espacio abierto que difícilmente se encuentre contiguo a las dimensiones históricas que habitualmente contienen los dos términos.

Leamos *Los condenados de la tierra*:

> La reivindicación nacional, se dice aquí y allá, es una fase que la humanidad ha superado. Ha llegado la hora de los grandes conjuntos y los anticuados del nacionalismo deben corregir, en consecuencia, sus errores. Creemos, por el contrario, que el error, cargado de consecuencias, consistiría en salvar la etapa nacional. Si la cultura es la manifestación de la conciencia nacional, no vacilaría en afirmar, en el caso que nos ocupa, que la conciencia nacional es la forma más elaborada de la cultura.
>
> [...] La conciencia nacional, que no es el nacionalismo es la única que nos da dimensión internacional (*Los condenados...*, p. 226).

Si las paradojas de los textos de Fanon sorprenden, en tanto el discurso de la nación es asimilado a la idea de la reproducción al infinito de esencias metahistóricas, sorprenden también los "usos" de los discursos vinculados a la nación, como lo es la idea de conciencia nacional, para evitar el estigma de pensar a la cultura desde perspectivas racialistas, como lo es, en definitiva el discurso de la africaneidad fundada en la negritud.

La cultura nacional no es precisamente síntesis en este párrafo de valores consagrados en alguna región, mítica o no, del pasado. Es una metáfora que provee a la idea de cultura un movimiento insospechado. Es insospechado en tanto la cultura nacional no es el espacio consagrado a redimir valores, sino a crearlos en la misma dirección que proponen las prácticas de la historicidad de lo contingente. Por ello, en los propios enunciados de Fanon hay desplazamiento: "conciencia nacional que no es nacionalismo". La economía de su discurso es por momentos de substracción. Reclama la desincorporación de los rasgos que convierten al discurso en un espacio repetitivo. Desincorporar a la conciencia nacional de las figuras del nacionalismo no aparece como una ecuación fácil. Sin embargo, el problema consiste en el balance que los textos de Fanon deben producir con respecto a las perspectivas esencialistas, ya sean éstas las que provienen de las

experiencias de la negritud, de las discusiones filosóficas vinculadas a los problemas ontológicos, a la historicidad de los colonizados o a la conciencia nacional. En el medio nos encontramos con una constante, a saber, una especie de pacto retórico político que se mueve entre puntos distantes, desde la aceptación de una voz poderosa pero, en muchos sentidos, excluyente, como la que se encuentra en los argumentos extremos de la negritud o en la frase que augura, en *Piel negra, máscaras blancas* un solo destino para el hombre negro y, por extensión, para el colonizado, hasta las imágenes de universalidad de su discurso sobre el hombre, el cual para ser sostenido requiere que todas las otras condiciones prácticamente no estén presentes. Este balance de Fanon es, como veremos más adelante con respecto al sujeto, uno de los momentos que resumen el carácter trágico de sus textos.

V. CONTINGENCIA, IDENTIDAD[ES] Y ALIENACIÓN: EL DESAFÍO DE LOS ESPECTROS

> Parmi moi de moi-meme a moi-meme hors toute constellation en mains serré seulement le rare hoquet d'un ultime spasme délirant
> Vibre mot […]
>
> AIMÉ CÉSAIRE, *Mot*

Gran parte del problema teórico en la obra de Fanon se asienta en las tensiones entre enunciados que parecen ser mutuamente excluyentes o al menos opuestos. En la narración de la sociedad colonial de *Los condenados…*, particularmente el capítulo "La violencia", y la descripción de por qué el negro es un ser alienado en *Piel negra…* el peso de un escenario estático es, por decirlo de algún modo, monumental.

No hay escapatoria que implique movimiento alguno antes de que la lucha por el reconocimiento comience. Como en la descripción de la ciudad del colono y del colonizado donde la diferencia sublima la solidez de las estructuras materiales que conforman a una y desmerecen a otra (*Los condenados…*, pp. 33 y 37). O, como la tragedia del negro, al estar afuera de toda ontología porque no ha podido habitar y ser habitado por un concepto de hombre que lo incluya (*Piel negra…*, p. 101).

A pesar de estas imágenes que crea la narrativa de Fanon sobre lo que debe ser derrotado, la ambivalencia permanece, porque es desde el mismo escenario de la alienación, en un caso, y de la sociedad colonial, en el otro, desde donde Fanon

pone en marcha a su sujeto escindido. Y esto implica que a la inestabilidad que presupone para el discurso colonial cualquier argumento de oposición, se suma la inestabilidad del propio discurso oposicional, porque en el entramado de la libertad a la manera existencialista concebida como libertad de opciones se encuentran los dispositivos que, por un lado, domestican "el impulso" particularista en razón del proyecto pero, por otro, desestabilizan el proyecto al reclamar un lugar para la contingencia. Y en ese proceso permanente de desestabilización de asunciones sobre la cultura, la historia y la sociedad se produce un sujeto histórico que al principio de la narrativa de Fanon es un sujeto escindido y recortado, y hacia el final de la misma es un sujeto permanentemente abierto a la trama contextual de su propia vida y de su tiempo (como lo está el colonizado frente al problema del reconocimiento). En otras palabras, el sujeto que queda no puede encontrar hogar en ninguna determinación.

Otra vez entonces, la "queja" de Fanon frente a Sartre tiene una nueva naturaleza. Es una queja frente a la dialéctica ascendente pero lo es menos en cuanto a lo que significa el propio texto de Sartre como crítica a la posibilidad de que los sujetos queden encerrados en definiciones homogéneas de la identidad y la acción política, cultural e histórica. Esto es lo que Fanon sabe y reconoce como límite, es lo que sabe y reconoce como la imposibilidad de la aporía.

De este modo, el problema de si Fanon presenta una perspectiva racialista de la historia, como lo sugerí antes, debe ser planteado en otros términos. No se trata solamente de descubrir que el colonialismo acuña este tipo particular de relación social, sino más bien, ver qué hace Fanon con ella. En ese sentido entonces, el papel que desempeña la "raza" sólo tiene significación en los ritmos de la temporalidad colonial. Está sumergido en el problema del reconocimiento y en el de la alienación. Con el primero, porque es en los términos de raza y de animalización que la sociedad colonial ha desarro-

llado una explicación de sus relaciones; con el segundo, porque lo que devuelve la imagen de la alienación es la posibilidad de ser trascendida. Sin embargo, como ya lo señalé, lo más importante no es el hecho de encontrar el lugar y el tiempo de esa trascendencia sino la posibilidad permanente de que la misma pueda ocurrir. Allí hay una dialéctica vinculada a estructuras del acontecimiento, a las condiciones particulares en las que deben ser negociados tanto el deseo como el proyecto emergente. La negritud, por ejemplo, es una de las condiciones particulares que asume el discurso de oposición cuando está en juego la inmediatez del escenario colonial. No quiero decir con esto, a la manera en que Sartre lo propone, que debe ser superada. Por ello, la libertad de opciones, particularmente vibrante en el final de *Piel negra…*, no es más ni menos que cierto festejo de la posibilidad de ser estratégicos en nuestras concepciones de la cultura. Entonces, afirmar como lo hacía el movimiento de *Présence Africaine* la condición única de África y del movimiento de la negritud, es una parte del proceso de renovación del orgullo cultural (Jules-Rossette, p. 32). El cual puede ser leído en el caso de Fanon, como lo decía en las primeras páginas, como parte de una posición esencialista que reconoce los límites críticos de sí misma (en última instancia la aporía), es decir como una forma de actuar estratégica. No obstante veamos con más detalle cómo discute este punto Jules-Rosette.

Ella señala, siguiendo el concepto de homologación de Greimas y Courtés, que la perspectiva de Sartre es colocar a África (y a la negritud) en "relación de contrariedad" con Europa. Sin embargo, dicha oposición encuentra posibilidades lógicas de oposición adicionales, a saber, una no-África frente a una no-Europa. Según Jules-Rosette, Alioune Diop, uno de los miembros más importantes de *Présence Africaine*, considera que no-Europa es toda la gente oprimida del mundo. Desde este punto de partida, lo que hace Sartre es tomar esta tipología y homologar la situación africana con la situación

del proletariado en Europa. Así una nueva homologación emerge: "África: Europa:: no-África: no-Europa". En esta fórmula el África natural, considerada como un lugar idílico y como fuente de fuerza y de unidad (p. 22) es el objeto de la colonización europea. Jules-Rosette se pregunta si debiéramos considerar el término no-Europa para incluir en las sociedades que sufren por esta presencia colonial a quienes estarían en contradicción con la idea de no-África o con las masas europeas. La respuesta de Sartre es la homologación entre dos conceptos, el de raza y el de clase, que si bien son diferentes, en el caso del hombre negro y del proletario europeo se homologan en el hecho de que ambos buscan una sociedad más igualitaria y humana.

El problema que señala Jules-Rosette, y que permanece con una increíble vigencia para nuestra discusión de la posición de Fanon sobre la negritud, es que Sartre al hacer dicha homologación "remueve la unicidad de África y del 'hombre negro'" (p. 32). Para Fanon el reto es doble porque el tono del capítulo cinco sobre la experiencia vivida del negro es irónico. Como dije antes, la posición de Sartre implica un desplazamiento de la temporalidad en la que Fanon concibe la acción cultural y política. Si la dialéctica ascendente sartreana desestabiliza como proyecto histórico cultural los espacios de representación en los que se conforma una respuesta de todos modos particular y ambivalente (la negritud) a la subordinación, ello no implica que los textos de Fanon se retiren a lo que Parry denomina el impulso. Por el contrario, revelan los usos estratégicos, aporísticos se podría decir, que resultan en una concepción ampliada de sus urgencias políticas y morales en las que enunciar lo absoluto no necesariamente significa su sanción como valor consagrado.

El tiempo corto, para usar una expresión braudeliana, revela la intensidad del drama frente a un discurso que le quita agencia al subordinado al introducir el tiempo de su subjetividad (y la constitución de la misma fundamentada en

la experiencia vivida) en una especie de juego global. El tiempo largo coloca a estas agencias concebidas como históricamente limitadas en el registro de etapas superadas. Es en esa dirección que las urgencias políticas y morales se trasforman en algo más que una respuesta de corto plazo porque permite reconocer las dificultades en las que se genera el discurso de oposición: "ante la mentira colonial, el colonizado responde con una mentira semejante". Una mentira que deviene verdad, verdad parcial, constreñida a las dimensiones del proceso en el que es enunciada pero que sin embargo representa un extenso ejercicio de comprensión histórica y de intencionalidad. Comprensión histórica porque no le asigna a los sujetos implicados un deber teleológico sino sólo una forma de acción. Intencionalidad en tanto es posible en ese ambiente constreñido imaginar un proyecto y someterlo a su vez a la inestabilidad de lo contingente. Es en la dimensión de lo contingente y de los usos estratégicos de discursos de la identidad como la negritud que, desde mi punto de vista, se debiera leer el siguiente pasaje de Mudimbe:

> En su *Peau noire, masques blancs*, Fanon acusa a Sartre de traición, porque Fanon no cree que la "Negritud esté dedicada a su propia destrucción". Algunos años más tarde, en *Le damné de la terre*, el teórico antillano aplica firmemente el principio dialéctico de Sartre y crudamente señala: "no habrá una cultura negra", "el problema negro es político" (*The Invention of Africa*, p. 85)

Este cambio también señalado por Peter Rigby (pp. 270-271) podría ser entendido como la aceptación de Fanon, frente a un error inicial, del proceso de desagregación de las identidades culturales cuando la respuesta política al colonialismo debe avanzar más allá de un momento de autoafirmación. En ese sentido, la diferencia más evidente entre *Piel negra, máscaras blancas* y *Los condenados de la tierra* no es tanto lo que se construye como objeto en cada uno de los textos sino el tipo de demandas y de tiempo histórico que cada uno de ellos enfrenta. En otras palabras, la dimensión de lo contingente va-

ría en cada texto porque las condiciones histórico contextuales de su producción, a saber, el tipo de urgencia política y moral que enfrenta es diferente. Esto no significa establecer una especie de jerarquía entre ambos ni tampoco, creo, autoriza a trazar las etapas del pensamiento fanoniano. Más bien, se trata de pensar que los textos de Fanon se muestran también en los intersticios de proyectos ampliados sobre la cultura y la historia. Dichos intersticios son el resultado de la ambivalencia en la que deben negociar cada uno de sus enunciados. Si la queja frente al borramiento de la unicidad de la negritud representa una tensión con las posibilidades de apertura que le estoy asignando al discurso de Fanon, la misma no es más que una consecuencia de dicha apertura. Una apertura que no debe ser entendida como sinónimo de incoherencia teórica ni de superación del pensamiento en el orden cronológico de sus textos, sino como negociación permanente frente a los retos que propone la historicidad (no la jasperiana) representada por el pacto del día a día.

En este marco, lo que Diana Fuss llama una "segunda teoría de las relaciones blanco-negro" en Fanon desempeña un papel muy importante. Fuss dice que Fanon advierte que a pesar de sus afirmaciones iniciales el negro no desempeña el papel del "otro" para el blanco, ni imaginaria ni simbólicamente. Fanon muestra que el colonizado tiene un papel diferente al de ser el "otro" del blanco, porque el colonialismo determina los límites en que se puede producir esa representación, y para el negro, o para el colonizado, no hay posibilidad de acceso a esa otredad porque ella determinaría su condición de sujeto. Por el contrario, entonces, excluido del campo de la simbolización las consecuencias son devastadoras, es la pura objetificación de la que no puede escapar el negro frente al grito del niño: "¡Mamá, mira un negro, tengo miedo!". En ese contexto, para Fuss, el significante blanco" nunca es un "no-negro", porque en el contexto colonial el significante se eleva más allá del concepto de raza y se convierte en un tér-

mino autotransparente que no necesita de un signo externo "negro" que lo niegue para afirmar su identidad (pp. 21-22). Por esa razón, Fanon a la vez que utiliza la analogía hegeliana del amo y del esclavo se separa de ella, en tanto el esclavo es reconocido como sujeto por el amo pero no hay tal relación para el colonizado en el contexto colonial.

> […] el lenguaje del colono, cuando habla del colonizado, es un lenguaje zoológico. Se alude a los movimientos del reptil, del amarillo, a las emanaciones de la ciudad indígena, a las hordas, a la peste […]. El colono, cuando quiere describir y encontrar la palabra justa, se refiere al bestiario (*Los condenados…*, p. 37).

Por un camino similar al de Fuss va el análisis de Natalie Melas en "Versions of Inconmensurability" sobre la cuestión del blanco como "otro" pero que se yergue como referencia para las comparaciones entre los negros. La intención de Melas es plantear que en el hecho de la comparación hay un espacio por el cual ésta pierde su capacidad de mensurar y se entra en un flujo permanente de diferencias que hace imposible fijar cualquier estándar. Melas toma la referencia de Fanon en *Piel negra…* sobre la comparación alderiana (*Moi plus grande que l'Autre*- Yo más grande que el Otro) (*Piel negra…*, p. 189), que Fanon transforma en una nueva relación en la que suma la palabra *Blanco*, situada por encima de otra nueva relación definida por "Yo diferente que el otro". Así entonces, Melas señala que como el *Blanco* está situado por afuera de la comparación entre el "Yo" que dice ser diferente de "Otro" se convierte, en el mismo proceso, en la escala de valores para establecer la comparación en el interior de esta última relación. Partiendo desde la reflexión de Davis Lloyd sobre la asimilación,[1] Melas dice que el Blanco es elevado a la categoría de "hombre universalmente representativo" que produce entre los negros una comparación permanente (p. 277). Estos

[1] Véase de este autor "Race Under Representation".

últimos sólo se comparan con el blanco para establecer las diferencias entre sí. Por esta razón, Melas afirma que esta comparación produce sujetos inconmensurables porque ellos son lanzados permanentemente a un "flujo diferencial". Al ocurrir esto nunca se puede establecer un estándar y, por lo tanto, una medición por comparación. La diferencia en este contexto no es la separación entre entidades definidas sino "el efecto diferencial de una identificación imposible" (pp. 278-279).

Más allá de las consecuencias que esta autora ve para el análisis comparativo de esta lectura de Fanon, lo que me interesa destacar aquí es que ella indica que el sujeto que Fanon imagina es en parte un sujeto lanzado interminablemente a un terreno diferencial. Es claro que este proceso está vinculado a la alienación en tanto ella se produce y reproduce en el momento en que el Blanco permanece por afuera y arriba de la relación en las Antillas. Pero no es menos cierto, que el hecho de lo que Melas llama el "flujo diferencial" empuja a los sujetos permanentemente fuera de toda escala de medida. En ese contexto, el de la alienación constituyendo un sujeto escindido y el hecho de que se establezca una forma de diferir permanentemente las identificaciones, Fanon trata de pensar cómo sostener una agencia del colonizado. Por eso, no es casual que vea en la impugnación que hace el colonizado del mundo colonial una "afirmación desenfrenada de una originalidad formulada como absoluta" (*Los condenados…*, p. 35). No hay contradicción aquí ya que se trata de una impugnación que intenta situar al sujeto por afuera de la comparación que sólo genera diferenciales entre los subordinados. La formulación no puede ser sino absoluta porque hay un "afuera" de la relación que la sobredetermina. Es decir, como Melas también lo sugiere (p. 278), las equivalencias entre los colonizados son menores con relación al hecho que el patrón de comparación es externo y no reversible. Allí la posibilidad de encontrar "comunidad" es menor porque siempre se difiere cierta homogeneidad tanto del discurso oposicional como en el te-

rreno de las identificaciones entre los colonizados. Sin embargo, lo que atañe al momento crítico de esta formulación absoluta es más la necesidad que impone un contexto rígido que el desarrollo de una teoría en Fanon sobre la naturaleza de la lucha anticolonial. Desde mi perspectiva, esto es así porque, como hemos visto, la ambivalencia y las tensiones que su discurso genera no son elementos aleatorios.

En otras palabras, la alienación en la estructura de *Piel negra…* es casi un punto de partida cultural para establecer la crítica ampliada de la sociedad colonial, pero lo es en dos sentidos. Por un lado, como señalamiento de la desigualdad y distorsión que ella impone a los colonizados en su organización psíquica, cultural y social, por otro, lo es desde un punto de vista que podríamos llamar metodológico en tanto provee a partir del "flujo diferencial" la posibilidad de pensar a los procesos culturales como portadores de cierta indeterminación. Es obvio que dicha indeterminación tiene también un límite en la medida que la relación central que Fanon establece para las Antillas a partir de la reformulación del esquema alderiano no ofrece más alternativa al colonizado/a que diferenciarse de quienes son construidos como parecidos a él o ella por el término externo de la relación, es decir el blanco. El "flujo diferencial" revela, entonces, la dimensión estática del mundo colonial, la contrasta de una manera brutal. Fanon llama a esto en *Los condenados…* "una verdadera negación del buen sentido" que implica que "[m]ientras […] el colono o el policía pueden, diariamente, golpear al colonizado, insultarlo, ponerlo de rodillas, se verá al colonizado sacar su cuchillo a la menor mirada hostil o agresiva de otro colonizado" (p. 47). También es evidente, eso creo, que tal diferenciación permanente es una especie de marca en el texto teórico de Fanon que advierte sobre ciertas imposibilidades en la construcción de un discurso y una práctica de oposición. A saber, la imposibilidad de sostenerlos sin que medie un proceso de "diferimiento" o de desplazamiento.

Como dije antes, el sujeto escindido de Fanon emerge de una condición histórica y el sujeto en proceso emancipatorio se yergue sobre ese territorio histórico. Entonces lo que hay que advertir en este momento es que Fanon intenta construir una crítica del sujeto pero creyendo en él. Esa es la razón por la que lo vemos siempre en encrucijadas. Desde el sujeto escindido de la sociedad colonial, representado por el colonizado, hasta esa especie de sujeto global poscolonial siempre hay una sospecha. Un contrapunto que asegura la imposibilidad de imaginarlo fuera de un ambiente variado y multiposicional. Ese es un aspecto muy complejo que a veces se pierde en el ámbito general, es decir, cuando leemos su texto como programa. De todos modos, las dudas sobre lo que ocurre con la agencia de ese sujeto no son propiamente fanonianas, pertenecen más bien a nuestro contexto actual de discusiones, pero de todos modos servirán como referente para pensar con más detenimiento este problema en sus textos.

IMPULSOS, AGENCIA Y SUJETOS: UNA TRAMA INCONCLUSA

Ahora bien, en este marco se puede entender mejor la resonancia de la frase de Fanon que cierra a *Piel negra*…: "¡Oh mi cuerpo, haz de mí un hombre que interroga siempre!" (p. 204). La interrogación de ese cuerpo implica, por una lado, la posibilidad de ejercer una forma de libertad existencialista pero, por otro, también es una referencia ante cualquier tentación por reducir las prácticas y los discursos culturales a una esfera fija de representaciones.

Vayamos nuevamente de regreso a Sartre y a *Orfeo negro*. Junto a la discusión que hemos tratado antes podríamos decir que este texto desplaza los relatos de la negritud de los esencialismos vinculados con una ontología del Ser y lo hace imaginando las esencias como momentos de una construcción histórica que debe dar cuenta de cierta instrumentalidad

pero, a su vez, de cierto fenómeno al que no se pueda asir por la transparencia de los conceptos, de los significados en un lenguaje apropiado para la traducción.

> La poesía negra no tiene nada en común con las efusiones del corazón; ella es funcional, ella responde a necesidades que la definen exactamente (p. 18).

Un lenguaje sin testigos es la idea de Sartre, ya que la negritud inscripta en el lenguaje del colonizador debe buscar una zona, utópica tal vez, donde no sea posible capturar sus movimientos por quienes no se reconocen en ella. Este gesto acompañará a Sartre en casi todas sus reflexiones sobre el colonialismo y a sus críticos. Es el mismo gesto que está en presente en el prefacio de *Los condenados…* cuando afirma que se trata del libro de un enemigo (p. 13). Pero antes de asignar cualquier literalidad a las figuras que Sartre y Fanon construyen con relación a la negritud, es necesario ver primero que ellas se articulan con las tensiones resultantes de la urgencia política y con las ambivalencias de lo que podríamos denominar un proyecto cultural. Este último, quizá, es el territorio menos visible, el más opaco, porque entraña, como dije antes, interminables figuras de identidad y de diferencia en las que es central la función del lenguaje. Todavía no como una función dialógica donde el habla comunitaria emerge de y se mueve en una esfera relacional sino de un lenguaje que, a la par que aún reclama íntimamente una vinculación con el Ser, ya ha desistido de toda empresa por fuera de la historicidad. Porque el problema sigue siendo antiguo pero no por ello menos persistente: si ese proyecto cultural permitirá fuerzas divergentes o si se concentrará en un núcleo duro de afirmaciones sobre la identidad, la diferencia y la correspondencia entre el significado y el significante.

Como señala Graham Pechey, aunque su interés es otro (discute sobre la relación que trata Bakhtin entre lenguaje y poder), "cualquier proyecto sociopolítico de centralización

o de hegemonía siempre y en todo lugar se ha puesto a sí mismo en contra de las fuerzas descentralizadoras (centrífugas) dentro de la ideología" (p. 62). La lectura que hace Pechey de Bakhtin sobre este aspecto es significativa para mi argumento aquí porque él afirma que junto a la oposición que emerge de la perspectiva de Bakhtin entre el "carnaval" y lo "oficial" hay una serie de oposiciones paralelas dentro de la cultura entre las culturas nacionales autosuficientes y las que están expuestas a un contexto políglota (p. 63). Pechey dice que Bakhtin ve al Renacimiento como el momento de pasaje de un estado al otro (p. 63). A pesar de que estos aspectos de las teorías bakhtinianas no se vinculan por tradición teórica ni a Fanon ni a Sartre ayudan a reflexionar sobre la dinámica entre las tensiones locales y transnacionales, como así también entre el recurso a los llamados nativismos y la heterogeneidad de las experiencias históricas y culturales. Las tensiones que enfrenta todo discurso oposicional son fundamentalmente aquellas que se dan entre las fuerzas centrífugas y las centrípetas. Pero el problema que también es crítico en la lectura de Fanon que estoy proponiendo, es si las tensiones se resuelven renunciando a la centralidad[2] del discurso de oposición.

En la medida que hay una disputa por la hegemonía,[3] cabe, tentativamente, pensar en dos posibilidades. La prime-

[2] La centralidad de todo discurso es una cuestión clave en la crítica poscolonial. Véase el artículo de Graham Pechey, "On the Borders of Bakhtin: Dialogization, Decolonization".

[3] La utilización aquí del concepto de hegemonía resulta un tanto compleja ya que si bien estoy hablando de una disputa por imponer (por consenso y coerción) las visiones del mundo que sostuvieron a las sociedades coloniales, la realidad material y política de dichas sociedades no está cercana a los conceptos y procesos claves asociados en la perspectiva de Gramsci a la hegemonía: la sociedad política y la sociedad civil. Gramsci en *Il Risorgimento* dice que hay una correspondencia entre el desarrollo de la sociedad civil y "la función de hegemonía que el grupo dominante ejerce en toda la sociedad" (p. 70). En el contexto colonial la hegemonía como concepto que parte del análisis de las sociedades capitalistas desarrolladas encuentra problemas en precisar los espacios concretos que tanto la sociedad civil como el Estado ocupan, cuando la opción no es, directamente, la inexistencia de cualquiera de los dos factores. Sin embargo, la forma en que los discursos coloniales se corporeizaron puede ser pensada ligada a una de las facetas que el término tiene desde la

ra, que es de algún modo la que aparece en la "queja" de Fanon frente a Sartre por haber desmontado las ilusiones de eternidad de la negritud, implicando con ello el hecho de que no hay posibilidades de enunciar una nueva centralidad, una sustitución y, por lo tanto, renunciado a los espacios críticos y a la disputa por la hegemonía que la misma podía ofrecer; la segunda, donde la misma negritud es la advertencia de que el proceso de descentramiento es un hecho irreversible de todo discurso oposicional si quiere continuar siéndolo. En este punto, la novedad (la complejidad podríamos decir) es mayor aún ya que aparece un elemento que convierte a la tensión en un estado casi constante de la tarea crítica. Resolver para Fanon dicha tensión, como parece sugerirlo en más de un lugar en sus textos (específicamente hacia el final de *Piel negra…* y en la discusión sobre la cultura nacional en *Los condenados…*), implica cerrar su proyecto crítico. Frente a esto, mi hipótesis es que la escritura de Fanon resiste a toda tentación de definición cultural y teórica porque ella misma ha generado, como lo dije antes, su propio espacio de inestabilidad. Esto es así teniendo en cuenta varios aspectos. En primer lugar, el hecho de que la actividad cognitiva y política del colonizado se abre camino en un terreno que ya ha definido fuertes "centrismos": la sociedad colonial, la historia de la sociedad colonial, la construcción sin salida del negro (o la "experiencia vivida del negro"). En segundo lugar, por el hecho

---

perspectiva gramsciana. A saber, "como un modo particular de liderazgo que no está basado en el uso de la coerción o la violencia sino en el sistemático esparcimiento de la visión del mundo de la clase gobernante" (p. 100). Para una discusión sobre la noción de "subalterno/a" vinculada al concepto de hegemonía en Gramsci véase *Beyond Postcolonial Theory* de Epifanio San Juan. De todos modos, mi uso del concepto aquí es más *sui generis*, en tanto no es el análisis de un proceso histórico concreto el que estoy llevando a cabo, buscando las formas en que se articula dicha hegemonía y las formas que asumen las prácticas contrahegemónicas de determinados grupos sociales. Por el contrario, estoy discutiendo las formas que asumen las tensiones del discurso oposicional de Fanon con relación a la necesidad de definir o no los enunciados de toda práctica de oposición. Definir en términos de regular la sintaxis y la semántica de dicho discurso.

que estas condiciones históricas, sociales y psicológicas enuncian un sujeto que no dispone (y no debería disponer tal vez) en su repertorio cultural de un núcleo estable y sólido desde donde reclamar y argumentar una posición en el mundo que, por característica principal, comprenda como condición previa a toda experiencia crítica lo que tentativamente denominé como "el fin de la catacresis". Es decir, una enunciación que encuentre la correspondencia perfecta entre el Ser y la enunciación de dicho Ser. En tercer lugar, la alienación colonial, que conlleva, más allá de la crítica específica de Fanon a la misma, un proceso inevitable de desplazamiento y de reconfiguración de los sujetos. En *Piel negra…* Fanon dice que:

> [e]l hombre es un SÍ vibrante a las armonías cósmicas. Desarraigado, confundido, condenado a ver cómo se disuelven una tras otras las verdades por él elaboradas, debe cesar de proyectar en el mundo una antinomia que le es coexistente (p. 14).

Y más adelante agrega:

> El porvenir debe ser una construcción sostenida por el hombre existente. Esta edificación está ligada al presente, en la medida en que considero ese presente como algo a superar (p. 18).

El terreno inestable al que aludí antes está pleno de afirmaciones con estas características. El hombre de Fanon, el hombre ideal establecido como punto de llegada de su análisis, es siempre esquivo, en la medida que "las verdades por él elaboradas" se disuelven permanentemente.

Sin embargo, a pesar que aquí hay una referencia explícita al error que constituye proyectar imágenes incorrectas por parte del hombre, en este caso las estructuras maniqueas de la sociedad colonial, lo que queda como promesa es el campo de la experiencia histórico existencial. En ese sentido, el porvenir depende de la construcción sostenida y no de una "presencia" ya establecida. El diagnóstico de Fanon se orienta en esta dirección, aunque algunos de sus resultados ya están pre-

sentes en el inicio del texto, como el primer párrafo citado arriba. El propio espacio de inestabilidad de su escritura lo genera el hecho de que sus afirmaciones más contundentes no se cierran en un conjunto de definiciones. El ejemplo está aquí. El hombre puede ser un SÍ vibrante a las energías cósmicas, un hombre casi indiferenciado, universal, representado a partir de una condición humana equivalente en toda geografía pero también histórico, espacialmente situado y debe construir su presente si quiere construir el porvenir. Es por medio de este proceso que Fanon logra imaginar a la historia como lugar de intersecciones y no de purificaciones. No es el Espíritu hegeliano el que pasa a través de una ordalía para rencontrarse en definitiva consigo mismo. Es un sujeto que si aspira a cualquier ontología, debe primero reconocer su trama histórica. Pero, para hacerlo, no puede partir ignorando la historia que lo proyectó en una "antinomia que le es coexistente". Tampoco puede ignorar, una vez "descubiertos", los modos de esa construcción. Debe, a la par de desmontar las formas en que fue construido a sí mismo reconocer el poder de esas construcciones de articular sus visiones del mundo, sus memorias y sus formas del olvido.

Por esa razón, la alienación en el esquema de Fanon es central, tanto desde su preocupación política, su urgencia política diríamos, como desde su perspectiva teórica porque ella no sólo conforma un tipo de sujeto "escindido", sino que, a la par, inscribe una historia en él que condiciona las formas en que ese porvenir puede ser imaginado. Pero es un condicionamiento que contiene dos factores. Por un lado, el hecho de la alienación, es decir, la separación con respecto a un conjunto de prácticas y discursos que para Fanon implican "lo real", y por otro, la vinculación inextricable de cada una de las representaciones de oposición con la historia inscripta en los sujetos por la misma alienación. Por ello, lo que trata de hacer Fanon "es nada menos que liberar al hombre de color, de sí mismo" (*Piel negra…*, p. 14), y su investigación repo-

sa en las actitudes que enfrenta "el negro frente a la civilización blanca", dejando de lado el "salvaje de la selva [que] no puede ser examinado aquí, [porque] para él ciertos elementos carecen aún de peso" (p. 17). Liberar al negro de sí mismo no es regresarlo a un estado previo a todo contacto con la "civilización blanca" sino, fundamentalmente, desplazarlo de los discursos que lo sitúan en un estado que no coincide con sus prácticas. Como consecuencia de esto se puede ver que la alienación para Fanon implica un doble proceso cultural de inscripción y de contacto. El mismo elemento que Fanon quiere remover revela al sujeto de su redención y, al hacerlo, lo que queda es un sujeto que ya no puede reconocerse en una serie fija de atributos.

Este doble proceso en sus textos lo acercan y lo distancian del pensamiento de algunos de los intelectuales vinculados en el movimiento de la negritud. Como lo señala Richard Bjorson la idea de alienación implica un desplazamiento desde un supuesto estado normal o natural del ser. En ese sentido la perspectiva de Senghor sobre la alienación implicaba que la misma era el principal motivo de los sufrimientos de la sociedad europea (y africana) y, por lo tanto, la contribución de África, desde la perspectiva de la negritud, sería una noción de humanismo que ayudaría a aliviar la propia alienación europea. Así, dice Bjorson, la revalorización del papel que jugaría la cultura africana implicaría el despertar de la conciencia negra alrededor del mundo (p. 147). Sin embargo, a pesar del papel negativo que Senghor y otros cercanos a *Présence Africaine* le asignaban a la alienación, ella misma era constitutiva del proceso por el cual la nueva conciencia negra aparecía. La educación francesa recibida les permitía una separación, una exterioridad podríamos decir, con respecto a las prácticas y representaciones de sus comunidades originales. Desde ese punto de vista Bjorson señala que la alienación es casi un prerrequisito del movimiento hacia el conocimiento y, de ese modo, ella misma contribuye (de una manera

peculiar por cierto) como proceso a niveles de conciencia cada vez más mayores.

Los intelectuales comprometidos en el lanzamiento de *Présence Africaine* estaban comprendidos por este itinerario (p. 148). Este punto de vista sobre la alienación, cuyas facetas principales comparte Abiola Irele, señala un elemento central para la discusión sobre los textos de Fanon porque refiere al componente que los mismos no eluden al imaginar al sujeto escindido de la sociedad colonial y al carácter inevitablemente mezclado en contenidos, significaciones y prácticas de la oposición al colonialismo. Este momento es el que está en juego cuando me refiero a los textos de Fanon pactando con las situaciones emergentes de la contingencia y con referencia a los usos estratégicos de los discursos sobre la identidad y la conciencia negra y del colonizado. Esto es lo que lo acerca al movimiento de la negritud y al mismo tiempo lo aleja. Lo acerca el estar en el mismo proceso irreversible de considerar el problema de la liberación a partir de la trama histórico y cultural del colonialismo y lo aleja en el sentido que el uso de dichas tramas se afirma en un movimiento que es, se podría decir, consciente de sus propios límites pero que explora su significación incluso hasta regiones donde corre el riesgo de quedar atrapado en la repetición de un conjunto de atributos sobre la emancipación. Desde ese lugar, Fanon podrá decir que la tarea es la de "reformular el problema de la realidad cerebral, de la masa cerebral de toda la humanidad cuyas conexiones hay que multiplicar, cuyas redes hay que diversificar y cuyos mensajes hay que rehumanizar" (p. 290). Lo que posibilita este movimiento es la oferta del desplazamiento vinculado a la alienación como problema consciente no sólo en sus características negativas sino como herramienta de crítica cultural. Y lo que resulta de ello es el descubrimiento de una historicidad que inevitablemente empuja a los sujetos por fuera de sus representaciones más estables.

Aunque interesante, esta perspectiva sobre la alienación no es novedosa. No obstante, se desplaza de los usos que fre-

cuentemente oímos y leemos de ella en el discurso de ciertas políticas revolucionarias por ejemplo, las cuales, a pesar de pretender fundarse en la historicidad presentan la superación de la alienación como un momento ahistórico, como en muchos sentidos lo hace también el nacionalismo cultural que separa la noción de cultura, la concepción misma de la cultura, del proceso histórico que la conforma. Los ejemplos abundan, pero citemos por caso el lúcido análisis del nacionalismo cultural africano contemporáneo de Abiola Irele (de quién comentaré su posición con respecto a la alienación y el vínculo que entiendo tiene con los textos de Fanon) y un ejemplo que corresponde precisamente a un proceso extraafricano, a saber, el que estudia Shahid Amin con relación a los eventos en un pueblo campesino de la India en el primer cuarto del siglo y su significación en el discurso de la nación gandhiana y en el discurso de la nación del partido del Congreso hasta el presente. Comencemos con este ejemplo. El caso de análisis de Amin revela que los usos de la historicidad por parte del discurso de la nación gandhiana se asientan precisamente en un seccionamiento de la inestabilidad y la incertidumbre que las propias prácticas de los sujetos producen. Pero más aún —y esto lo hace particularmente interesante para el caso del sujeto colonial fanoniano— (soy yo el que establezco esta relación) porque los campesinos de Chauri Chaura que llevan adelante los motines y son desconocidos en un primer momento por Gandhi y por la historia oficial india del siglo XX, y que son reabsorbidos por el discurso de la nación al costo de la eliminación de sus nombres de cualquier monumento o acto recordatorio, llevan a cabo sus actos a partir del discurso de la no violencia ghandiana. Es decir, releen y resignifican el discurso de la nación disponible en ese momento particular de la historia india.[4]

[4] La propuesta de Amin contiene implícitamente la idea de imitación (*mimicry*) de Homi Bhabha, por medio de la cual el discurso colonial se desdobla. La presencia del colonizado en el texto del colonizador socava la autoridad o la autenticidad del

Frente a cualquier noción de alienación en juego las consecuencias de esto son evidentes. Si se considera que la misma es sólo un extrañamiento de ciertas condiciones reales de existencia o de ciertos valores específicos que definen en última instancia lo que Chow llama políticas de admisión, entonces, siempre será representada como un factor externo a la cultura, es decir, como una obstrucción a un sentido oculto pero a la vez transparente de determinada cultura. En ese sentido, la relectura es imposible, un nuevo estado de conciencia (como quiera que se defina el mismo) es imposible porque no hay desplazamiento, o mejor dicho, descentramiento. Por lo tanto la representación de la cultura se convierte en una representación momificada, de la misma naturaleza que Fanon, por ejemplo, le asigna a la sociedad colonial en la imagen de la ciudad del colono y la ciudad del colonizado para diferenciarse del modo de pensamiento que implica sostener la dicotomía:

> La ciudad del colono es una ciudad dura, todo de piedra y de hierro. Es una ciudad iluminada, asfaltada, donde los cubos de basura están siempre llenos de restos desconocidos, nunca vistos, ni siquiera soñados. […] La ciudad del colonizado, o al menos la ciudad indígena, la ciudad negra, la "medina" o barrio árabe, la reserva es un lugar de mala fama… (*Los condenados…*, pp. 33-34)

mismo. Para Bhabha, la resistencia del colonizado introduce un elemento de desestabilización en las afirmaciones del texto colonial. En cierto sentido son los signos de una historia discontinua. Para mi argumento aquí, la imitación responde a la lógica que Bhabha le asigna, es decir que más que representar repite y, al hacerlo, por el mero acto de la repetición la originalidad se pierde y la centralidad es descentrada (p. 88). La repetición del discurso gandhiano de la nación por parte de los campesinos de Chauri Chaura se inscribe en esta dirección. Amin muestra cómo el discurso de la nación trata de evitar hasta en sus monumentos cierta condición híbrida de su narración. Sin embargo, la repetición siempre abre un espacio crítico no controlado por la autoridad textual hegemónica. Así, los mismos que antes de la revuelta eran miembros activos del movimiento de no cooperación y eran, los que habían erigido a Gandhi como el Mahatma, al producir una repetición del discurso de la nación escriben un texto diferenciado, producen su desdoblamiento. Obviamente, la historia que construye Amin también intenta mostrar cómo el "texto" de la nación se perturba al percibir el desdoblamiento y la pérdida de autoridad.

Esta imagen de Fanon, vista desde la perspectiva de la crítica a procedimientos ahistóricos de imaginación cultural cuando ellos se yerguen en verdades acríticas, es otro signo del papel que desempeña la alienación en la trama de su discurso sobre el sujeto.

Como sabemos, la presencia de Hegel en los textos de Fanon no es un dato marginal, no importa en este punto si Fanon se distancia o no de la dialéctica del amo y del esclavo o si sus reflexiones sobre la ontología del negro tienen alguna deuda con Hegel. Para el caso de la alienación el vínculo o, mejor dicho, su diálogo con Hegel es explícito. Abiola Irele en un texto desafiante titulado "In Praise of Alienation" señala que desde un punto de vista filosófico el concepto de alienación designa el estado de la conciencia en la relación dialéctica entre la mente (o el espíritu) y la materia (p. 215). Leamos una cita algo extensa a Irele:

> [L]a aventura de la mente (espíritu) en el reino del universo de la naturaleza es para Hegel la definición de historia. [L]o que nosotros comúnmente llamamos "cultura" es el resultado de las transformaciones de la naturaleza por parte del hombre, [algo] que permanece aparte de su conciencia pero desde el cual estas transformaciones originariamente surgieron. En otras palabras, es a través de la confrontación de la materia por la mente (espíritu) que la cultura y el pensamiento son producidos y que la historia en sí misma es hecha posible; ella pone en movimiento el proceso histórico dentro del cual el espíritu se refina y progresa hacia la perfección final de la Idea Absoluta. […] El estado de alienación es así una condición para la realización del espíritu (p. 215).

Y más adelante agrega:

> En el contexto histórico del presente desarrollo africano, podemos ahora preguntar, ¿alienación para qué, y en qué dirección? Yo responderé esta pregunta inequívocamente: como una cuestión de necesidad práctica, *no tenemos opción sino en la dirección de la cultura y la civilización occidental* (p. 215). (Cursivas mías.)

Un recordatorio: "por dolorosa que pueda ser para nosotros esta comprobación, estamos obligados a hacerla: para el

Negro, no hay más que un destino: Y es blanco" (*Piel negra*…, p. 16). Irele entonces retoma el problema de la alienación desde la base misma de la afirmación trágica fanoniana. La alienación es en ese momento lugar de posibilidades para imaginar la forma en que la historia y la historicidad conjugan sujetos duales, parciales o escindidos. Es decir, la forma de imaginar la cultura en una historicidad que le es constitutiva. Una forma de imaginar la cultura y las representaciones que la habitan y la conforman en la temporalidad. Aunque muchas de ellas vistas como esencias puedan ser el objeto de usos estratégicos. Sin embargo, la diferencia más importante con los textos canónicos de Hegel que atraviesan todo este problema es el resultado esperado. Fanon desea, como Albert Memmi y muchos otros también lo hacen, el esclarecimiento de las conciencias que ofrece la lucha contra la alienación colonial pero en el camino su proyecto cultural se historiza, se convierte en la muestra de cómo en cualquiera de sus formas la alienación siempre construye sujetos escindidos y significados culturales diferidos, pospuestos. Porque ella misma es evidencia de la imposibilidad de la suspensión de la historia en un proyecto final a la manera de la Idea Absoluta hegeliana, o a la manera de la comunidad utópica como prescripción.

La alienación representa una condición en la forma de percibir la agencia del colonizado y del sujeto histórico que enfrenta la tarea de la emancipación. Tal condición tiene una doble característica en tanto proyecta el deseo de los textos de Fanon de superar completamente la alienación pero, al mismo tiempo, dicho deseo, que debe entenderse como la razón que hace posible la reflexión en el sentido sartreano de la palabra, se articula en y con la alienación como fuerza organizadora de la escritura fanoniana. En otras palabras, remitir el problema de la alienación en los textos de Fanon al hecho absoluto de su superación implica recortar las dimensiones que ésta posee en la producción de un discurso y, hasta se podría decir, de un saber sobre el sujeto colonial.

Por otra parte, el ataque de Fanon a la alienación como una falla representacional atiende también a la forma en que la misma aparece en una historicidad que se constituye por exclusión. Una de las características incluso de la historicidad jasperiana. Al presentar la alienación de ese modo, ella es garante de discursos absolutistas de la cultura y, por lo tanto, la historia, más que un espacio abierto de invención queda bloqueada en la idea de lo inevitable. Lo que ocurre, cualquiera sea la dirección que asuma, ocurre por el exterior de los sujetos. En ese sentido, la alienación aparece en Fanon como un discurso que no puede ser evitado, lo que a su vez implica las dos direcciones que toman sus textos sobre ella. Por un lado, como lo vimos arriba, como forma de reflexión y de desplazamiento. Por otro, como fenómeno que al presentarse como inevitable abole cualquier disidencia e iniciativa de los sujetos. Estas dos instancias son las que se articulan tanto en la defensa de la negritud como en su crítica como discurso absolutista. No obstante, esa "iniciativa" no implica que los sujetos no constituyan la retícula del poder en su sociedad. Lo que representamos como agencia implica una disposición diferente del poder que en algún momento puede (o no) variar el régimen de verdad. Pero la agencia de por sí constituye uno de esos procesos por medio del cual el poder se subjetiviza.

Pensando con Foucault en *Genealogía del racismo*, los individuos no son una materia inerte sobre la que se aplica poder, sino que son el efecto y, al mismo tiempo, la composición del poder (p. 32). Pero en los textos de Fanon la tensión entre políticas de confinamiento y políticas de emancipación para el sujeto no parece ser el resultado de una indefinición de su visión política, la cual es explícita en más de una ocasión, sino que parece depender de la historicidad que inevitablemente atraviesa y constituye al sujeto. En ese sentido, la agencia del colonizado es un terreno de tensiones extremas en tanto en ella se deben resumir las razones por las que es defendido un proyecto cultural y, al mismo tiempo, los contenidos de los

procesos históricos que hacen imposible no considerar dichas razones a la luz de los condicionamientos que los mismos delinean. De otro modo, la enseñanza teórica de los textos de Fanon es aquella que propone no ver la alienación solamente como forma de confinamiento, aunque el objetivo sea precisamente el de superarla, sino como el fundamento de políticas de apertura o emancipación.

> El problema aquí encarado, se sitúa en la *temporalidad. Serán* desalienados Negros y Blancos que habrán rechazado dejarse encerrar en la Torre sustancializada del Pasado. Para muchos otros negros, la desalienación nacerá, del rechazo de tener como definitivo, el momento actual (*Piel negra…*, p. 199). (Cursivas mías.)

La superación de la alienación, entonces, depende de dos factores que están incluidos en ella misma. Por un lado, un pasado esencializado en el que no se puede pensar en términos estratégicos. Por otro, un presente sacralizado desde el cual no hay proyección. La contraparte efectiva de estas dos marcas es precisamente el pasado como lugar de revalorización y de inscripción de nuevos significados histórico sociales y la consideración del presente como lugar de la temporalidad que recuerda la actualidad de cada evento y su diferimiento, es decir, su historicidad.

La temporalidad es el medio por el cual se hace frente a la fijación de la identidad (o de las identidades) por parte del discurso. La conjugación en tiempo futuro para hablar de la desalienación contiene varias cuestiones. El reconocimiento de que no es un proceso acabado, es más, que sólo está en sus comienzos. Pero, más importante, lo que dicha conjugación revela es que la alienación puede ser comprendida como forma de movimiento histórico, como objeto doble, por un lado de una dialéctica que la necesita para poder establecer sus posibilidades de realización y, por otro, de la historicidad que Fanon reconoce en las acciones del presente. En ese sentido la “experiencia vivida del negro” no es un reclamo por formas

de la autenticidad cultural sino por la contingencia del presente y en consecuencia por la desacralización del pasado, pero no sólo de un pasado concebido como fortaleza inexpugnable de la identidad, como inscripción atemporal de una esencia que por estar fuera de la historia reclama su propiedad, sino también, y fundamentalmente, de un pasado consagrado en los términos de una tradición de la racionalidad. Tradición que puede representar a la dialéctica de una manera paradójica: a la par que rechaza la consolidación de un relato afirma un sentido para la historia conjugando entonces un relato histórico y de los orígenes más intenso aún. En ese momento, es un reclamo y una afirmación que como hemos visto representa un espacio inestable para cualquier figura de la identidad.

> Y bien, no soy yo quien me creo un sentido, sino, que es el sentido que estaba preexistente, esperándome. No es con mi miseria de mal negro, que modelo una antorcha, para pegar fuego e incendiar el mundo, es la antorcha, que ya estaba, esperando esta coyuntura histórica.
>
> […] La dialéctica que introduce la necesidad de punto de apoyo de mi libertad, me saca de mí mismo. Rompe mi posición no pensada. Siempre en términos de conciencia, la conciencia negra es inmanente a sí misma. No soy potencialidad de algo. Soy plenamente lo que soy.
>
> […] Pero nos dirán, en sus afirmaciones hay desconocimiento del proceso histórico… (*Piel negra…*, p. 124).
>
> […] Justamente, responderemos, la experiencia negra es ambigua ya que no hay un negro sino negros… (p. 125).

Ross Posnock acertadamente ha señalado un recorrido similar para *The Souls of Black Folks* de Du Bois. Posnock considera que este texto de Du Bois podría ser considerado como un texto fundacional de la inautenticidad. Du Bois privilegió la acción por sobre la identidad pero al mismo tiempo mantuvo abierta la cuestión de no disolver su "doble ser" en una nueva unidad, porque el problema principal era cómo destrabar la parálisis de la agencia negra.

Du Bois se propuso desde las páginas iniciales de *The Souls of Black Folks* mantener la condición doble de los negros ameri-

canos. Dicha condición era en un punto el ingreso posible a la historicidad y el rechazo a los discursos de la autenticidad que provenían tanto desde el espacio colonizador de la modernidad norteamericana como de las respuestas de los líderes negros de finales del siglo XIX y principios del XX. Du Bois, de manera provocativa reclamaba la dualidad, mejor expresada en la palabra inglesa *twoness*, para representar la tensión histórica en la que la acción de los negros podría ser interpretada y pensada. Pero las dos almas precisamente, la americana y la negra se constituían en un cuerpo que era el testimonio en sí mismo del conflicto histórico (pp. 5, 6, 7).

De la misma forma, medio siglo después Fanon desafió a las ideologías de la autenticidad rechazando las formas en que estas ideologías construían a los colonizados (p. 327). Ésta es otra de las formas en que se manifiesta en los textos de Fanon los procedimientos de contrapunto, los cuales organizan sus textos y la teoría producida por ellos bajo la forma de la ambivalencia. En esta dirección, entonces, la disputa que Fanon establece con Sartre presenta una dimensión adicional: la inscripción de la negritud por parte de Sartre en el itinerario de una dialéctica teleológica que prefigura una sociedad sin racismo es para Fanon el recuerdo inevitable del hecho absoluto del contacto figurado en la alienación.

A pesar de la reducción que opera en *Orfeo negro*, en los términos de una autonomía de la negritud como proyecto cultural de alcance históricamente relevante, esa misma reducción recuerda a Fanon la faceta inevitable del proceso colonial y de cualquier intento de descolonización, a saber, que en la medida que se sostenga la creencia en un sujeto, éste no puede ser pensado sin la historicidad que lo constituye y con la cual disputa desde las representaciones de la identidad hasta un proyecto emancipatorio. Esta problemática corresponde también a *Orfeo negro*. Sartre le plantea una negritud que es, por diversos caminos, una especie de lenguaje autónomo, con sus propias articulaciones y zonas de sentido ocluidas. Pero,

por el mismo camino, el mismo movimiento que asocia a la negritud a un lenguaje hace que ésta no pueda ser pensada por fuera de una dimensión dialógica, por fuera de un espacio de negociación donde no están ausentes, por cierto, conflictos y tensiones. La autenticidad de ese lenguaje proviene entonces de su posibilidad de inserción en la historia, en un campo donde pueda ser cuestionado, probado y arriesgado tanto como estructura del sentir o como discurso cultural. La dialéctica ascendente de Sartre en parte suministra esta función, pero sólo en parte porque por su propia estructura debe negar necesariamente los términos que la constituyen. En otras palabras, la sociedad sin racismo debe dejar fuera (podríamos decir olvidar) cualquier forma de representación que se fundamente en particularismos vinculados a una noción de raza. La postura irónica de Fanon frente a una dialéctica como ésta y frente a la rigidez en la que puede caer el discurso de la negritud proviene también del hecho consciente de saber que su "lenguaje" está habitado más que por fantasmas, por enunciados y prácticas concretas de la colonización y de la alienación como proceso psicológico, histórico y cultural. Diana Fuss, ha señalado que el descontento de Fanon con Sartre por el apoyo que le da a la negritud no es precisamente por el hecho de que utilice la dialéctica, sino porque Sartre desconoce la profunda asimetría del régimen colonial, donde el papel negativo que le cabe a la negritud en esa dialéctica como negadora del racismo blanco, lo que dará por síntesis el nuevo humanismo o la sociedad posracial, implica para Fanon simplemente asimilacionismo (p. 23). Tal situación significa para los textos de Fanon la evidencia de que no hay "hogar autosuficiente" cuando el punto de partida para la imaginación teórica y política es y ha sido el de un sujeto definido históricamente, atravesado por las "impurezas de la historia". En este sentido, parecería difícil presentar las tensiones y ambivalencias del discurso de Fanon como una disputa entre términos o categorías cerradas del tipo, nativismos-cosmopolitismos y,

por lo tanto, abandonarlas en razón de su lógica maniquea, porque se perdería de vista el hecho central de que tanto los llamados nativismos como la dialéctica sartreana, más allá de constituirse en determinado proceso de lectura en formas esencialistas (en el sentido de reduccionistas) de pensar la historia y la cultura, son imaginados como formas posibles de oposición y de respuesta a modos específicos de dominación.

Así, el carácter que asume la ambivalencia y la tensión trasciende la esfera particular de Fanon, es decir, no se trata solamente de un problema entre el nativismo y cierto sentido universalista, sino entre concepciones de la cultura que tengan una fuerte orientación hacia la deshistorización, o que su formulación sea ahistórica, y concepciones de la cultura que ven incluso a los esencialismos como productos históricos con consecuencias concretas en la organización tanto del saber como de las prácticas culturales y discursivas. El punto aquí es recuperar en su articulación histórica lo que denominamos "la dimensión esencialista" de un discurso y no rechazarlo por esa dimensión específica. En ese contexto, la pregunta por las fuerzas centrífugas de toda práctica cultural entra nuevamente en escena proponiendo, como Fanon lo hace, la posibilidad de pensar que los nativismos, incluso aquellos cerrados en una lógica de exclusión, puedan ser en determinado momento el fundamento de dichas fuerzas centrífugas, el carnaval bakhtiniano.

Fanon dice en el capítulo "Sobre la conciencia nacional" que "la literatura colonizada de los últimos veinte años no es una literatura nacional, sino una literatura de negros. El concepto de la negritud, por ejemplo era la antítesis afectiva si no lógica de ese insulto (la racialización) que el hombre blanco hacía a la humanidad" (*Los condenados…*, p. 194). Entonces, la negritud, con toda la dimensión globalizante y esencialista que por momentos revela, para Fanon implicó que al oponerse "al desprecio del blanco se ha revelado en ciertos sectores como la única capaz de suprimir prohibicio-

nes y maldiciones" (p. 194). Pero también, la fórmula permanente de contrapunto que no abandona a sus textos es la que le permite criticar el momento en que esa misma negritud aparece como un nuevo centrismo, como "lo oficial" bahktiniano.

> En general, los cantores de la negritud opusieron la vieja Europa a la joven África, la razón a la fatigosa poesía, la lógica opresiva a la naturaleza piafante; por un lado rigidez, ceremonia, protocolo, escepticismo, por el otro ingenuidad, petulancia, libertad, hasta exuberancia. Pero también *irresponsabilidad* (*Los condenados…*, p. 194). (Cursivas mías.)

Y más adelante, "[e]sta obligación histórica en la que se han encontrado los hombres de cultura africanos, de racializar sus reivindicaciones, de hablar más de cultura africana que de cultura nacional va a conducirlos a un callejón sin salida" (*Los condenados…*, p. 95-96). La lectura de *Piel negra…*, específicamente del capítulo cinco, arroja otras pistas cuando la hacemos con relación a este pasaje de *Los condenados…* Sin embargo, la cuestión sobre la cultura nacional y las desventuras de la conciencia nacional quedan para futuras discusiones. Por ahora me interesa resaltar el hecho de que la "franquicia" que Fanon le otorga a la negritud y a los nativismos depende casi exclusivamente de la forma en que él concibe a la historicidad. En ese terreno aparece la ambivalencia y las tensiones que estoy discutiendo aquí.

En este registro se inscribe una nueva tensión que Sartre resaltará en *Orfeo negro*: la que habita en el cuerpo del colonizado. La de la imposibilidad de un lenguaje capaz de la transparencia y la precisión en cada acto enunciativo. Por ello, el recurso a la negritud será fundamentalmente poético y se mostrará en esta presentación de Sartre como un escenario que ha abandonado la prosa.

> [E]s un conocimiento común que este sentimiento de falla frente al lenguaje cuando es considerado como un medio de expresión directa está en la fuente de toda experiencia poética (p. 24) […]

> Nosotros vemos inmediatamente la locura de la empresa del habla. Entendemos que el lenguaje es, en esencia, prosa; y la prosa, en esencia, falla. El ser se levanta a sí mismo delante nuestro como una torre de silencio, y si aún deseamos capturarlo, sólo puede ser a través del silencio, "para evocar, en una sombra el objeto silente con palabras siempre alusivas, nunca directas, reduciéndolas a sí mismas a un silencio igual necesario" (p. 25).
>
> Es del impacto con la cultura blanca que su Negritud ha pasado desde la existencia inmediata a un estado de *reflexión*. Pero por el mismo motivo él ha más o menos dejado de vivirla. Al elegir ver lo que él es, se ha dividido a sí mismo en dos, ya no coincide consigo mismo. Y recíprocamente, no es porque ya fue exiliado de sí mismo que tuvo este deber de declararse a sí mismo (p. 18). (Cursivas mías.)
>
> [E]l Negro que reivindica su negritud en un movimiento revolucionario se ubica a sí mismo […] en el terreno de la Reflexión (p. 17).

En este movimiento, ni el hogar ni su metáfora ampliada, la comunidad, pueden permanecer inmunes. Y la queja irónica de Fanon frente a Sartre es la de aquel que se siente al descubierto. Donde Sartre reclama por la articulación de la negritud con un proyecto histórico, reclama por estas esencias construidas en lo temporal que son cuestionadas desde el inicio mismo del proyecto que las concibe. Hay una negatividad, una dialéctica de la cual Fanon da cuenta cuando propone a un Ser abandonado después de que sus ilusiones de construir una auto representación han fallado, o mejor dicho, después de que toda representación sobre él se torna imposible. Así como Sartre considera que en el lenguaje de la negritud hay una especie de código oculto, intraducible para la mirada del europeo, de la misma forma, ve esta experiencia enlazada en una figura de resistencia y de oposición que, a falta de lenguajes disponibles, debe crear uno nuevo.

Por esta razón, el modo de control del "impulso" contiene de partida una ironía ya que desde el principio parece estar habitado por lo mismo que rechaza, a saber, los discursos que hacen del colonizado un sujeto sin agencia. En este contexto, la ambivalencia refiere a un problema más importante que el de las indefiniciones, es decir, a las razones mismas de las indefiniciones. Y ellas se fundamentan en el hecho que

Fanon advierte el problema que enfrenta. Si por un lado refuerza las dimensiones esencialistas de los “nativismos” éstos se desplazan desde la periferia hacia el centro en la producción de sentido y, en cierta forma, desarrollan la capacidad de hegemonizar toda representación que esté por afuera de ellos.

Si su crítica se torna devastadora para estos discursos, corre el riesgo de no situarlos históricamente, de no percibir cuáles son las formas específicas en que ellos se articulan con modos oposicionales reforzando por otra parte las tesis que aseguran que éstos son movimientos que se deslizan por los costados de la racionalidad. No hay una solución a este conflicto en Fanon sino una forma de actuar frente al dilema. Dicha forma de actuar, que para mí es un elemento central de su desarrollo teórico es, precisamente, el del balance permanente entre las dos posiciones expresadas antes. Pero, ¿dónde está el problema principal en esta ambivalencia? El problema principal se encuentra en que Fanon, como dije más arriba, a la vez que está realizando una crítica de la sociedad colonial y de sus supuestos sostiene la existencia de un sujeto, el cual debe sobrevivir y poseer agencia incluso en un mundo que se fragmenta y que no ofrece refugio seguro para ninguna ilusión emancipatoria. En otras palabras, el dilema es sostener un perpetuo descentramiento evitando la constitución de nuevos centros pero manteniendo a la par una noción de sujeto que corre el riesgo de reclamar la unificación de las narrativas históricas y culturales. Un párrafo, que cité antes de manera parcial, ilustra con precisión lo que intento señalar aquí:

> Ahora asistimos a un estancamiento de Europa. Huyamos compañeros, de ese movimiento inmóvil en que la dialéctica se ha transformado poco a poco en lógica del equilibrio. Hay que reformular el problema del hombre. Hay que reformular el problema de la realidad cerebral, de la masa cerebral de toda la humanidad cuyas conexiones hay que multiplicar, cuyas redes hay que diversificar y cuyos mensajes hay que rehumanizar (*Los condenados…*, p. 290). (Cursivas mías.)

Todos los deberes que están presentes en este párrafo y que exceden, sin dudas, las dimensiones del día a día de lo contingente expresan también un doble contenido de la crítica fanoniana. A la par que conserva las pretensiones de refundar el mundo desde una especie de "yo" colectivo (recordemos aquí la mención a Cioran y los intelectuales de la periferia), debe sostener una crítica permanente a cualquier forma de construcción del sujeto que implique una concentración casi exclusiva de atributos. Es decir, el movimiento que Fanon reclama tiene direcciones múltiples. Por un lado, se dirige contra el discurso unívoco de las identidades políticas y culturales, pero a la par advierte que los modos en que un discurso unívoco articula el mundo pueden estar presentes incluso en aquellos que desafían las restricciones y sujeciones del mismo.

Las dudas que Fanon expresa y el tono prescriptivo que por momentos asumen los pasajes finales de *Los condenados…* son parte de esta tensión que habita entre las pulsiones de diverso orden que están en juego en sus textos. Si hay una escena trágica de la representación fanoniana de la historia de la descolonización ella se encuentra, justamente, en el hecho de no poder renunciar a las razones que construyen a los sujetos en, precisamente, "sujetos", como vimos en la definición de Foucault, ya sea sometidos por el control y la dependencia o sometidos por medio de la conciencia y el auto conocimiento a su propia identidad. Es una situación trágica en la narrativa de Fanon porque sus textos recorren largos itinerarios para encontrar un sujeto en los pliegues del discurso colonial, expresamente señalado este problema, por ejemplo, en la búsqueda del reconocimiento. Sin embargo, el resultado de su búsqueda, como el conjunto de su narrativa, no es el de una entidad claramente definida y separada de las razones de la crítica al discurso y al régimen colonial.

Más que el deseo proyectado en retrospectiva de muchos de sus lectores de encontrar una especie de abandono del sujeto por parte de Fanon, lo que éste intenta es ponerlo en

movimiento, a sabiendas de que su construcción depende siempre del hecho de estar habitado, como dice Berman sobre la vida cotidiana, por los "demonios que l[o] rondan". Por ello, como lo requiere Césaire, la palabra vibra.

VI. MEMORIA, OLVIDO Y SUJETO

> No estamos en los mapas. Nos borraron del mapa pero ya no recriminamos a los que nos borraron. Se trata de construir nuestra propia geografía, de trazar nuestras propias ciudades, contar nuestras historias. Pensar el mundo desde acá, desde la denominada nada, desde la nombrada nada, de nominal nada hacia todo el mundo.
>
> M. ECKHARDT, *Barbarie*

Volvamos ahora a la tensión que habita en el cuerpo del colonizado. La misma se hace presente a partir de la objetificación de la que es objeto el colonizado, el negro de *Piel negra*…, para ser precisos. Por sobre y detrás del rasgo sensible del color se encuentra la serie que distribuye atributos fijos en la superficie de la categoría "colonizados". Y, en el mismo movimiento, como efecto de superficie, fenomenológico en más de un sentido, asigna dirección y sentido a la vida del colonizado: "[p]ara el negro, no hay más que un destino: Y es blanco" (*Piel negra*…, p. 16).

Y si bien esa frase es también metáfora del deseo colonial, del deseo colonial que se desarrolla en el colonizado, es también la crítica (y la conciencia de) a una nueva imposibilidad. El no definir al colonizado (que yo lo pensaría aquí como una categoría de la experiencia) desde el lugar de la atribución a supuestas historias y orígenes sólidos es el camino para advertir que ese destino que deviene blanco sólo se consuma en la desaparición del recuerdo y de la memoria en el colonizado.

La pregunta mil veces repetida en el escenario de la crítica poscolonial es cuáles son los materiales culturales y los valores simbólicos que integran ese recuerdo y aquella memoria si pensamos que no se trata de la reedición de supuestos valores imperecederos, sino de concebir la respuesta en términos políticos, y como estrategia de poder, al/los discurso/s colonial/es. Y cómo, la metafórica desaparición del recuerdo y de la memoria, no remite inevitablemente a la repetición *ad nausea* de la lógica binaria que Fanon explícitamente encuentra en la sociedad colonial.

Pero una reflexión sobre la memoria y el recuerdo implica una consideración en Fanon de la función del olvido. Hablar de la memoria del colonizado como un recuerdo que se activa en dirección de una política en cierto sentido es oximonórico. La palabra "cierto" establece una duda sobre la dureza de la afirmación anterior. Sin embargo, lo oximonórico aparece en el momento que se discute, como señalé antes, cuáles son esas memorias y recuerdos que se pierden. Si consideramos la existencia de una agencia inherente no habría razón para plantear discusión alguna. La respuesta sería que no importa en qué condiciones los sujetos se encuentren (subordinados, oprimidos), siempre en ellos hay una respuesta a veces totalizante a veces fragmentaria hacia lo que se constituye como la razón de la situación en la que se encuentran. En otras palabras, podríamos ver el desarrollo del imperialismo, de la colonización y de los nacionalismos poscoloniales como una historia de las respuestas de las sociedades y grupos subordinados hacia cada uno de estos procesos.

Una de las tareas que se puede hacer (y que de hecho muchos han emprendido) es mostrar cómo efectivamente se dieron esas respuestas. Sin embargo, lo que está implícito aquí es que dichas memorias se articulan con el proceso que le da forma a la subordinación. Por ello, no podemos dejar de lado lo que se ha dicho en distintos momentos de este estudio, a saber, que Fanon pacta con un sujeto que no está separado

de la historia colonial, y que esa historia colonial tiene mucho que ver con la forma en que ese sujeto imagina las respuestas al discurso y al régimen colonial. Este aspecto es crucial en la concepción de la historicidad de *Los condenados…* y en la revelación existencialista en *Piel negra…*

En el proyecto de *Los condenados…* está en juego una atribución por parte de Fanon. Una atribución de sentido al proceso que lentamente se articula desde el reconocimiento hasta la conciencia nacional. Podríamos decir aquí, con Yosef Yerushalmi, que una *halakhah*,[1] en este caso de la sociedad colonial, no puede ser sostenida como proyecto de organización del recuerdo y de la memoria. Que lo que Fanon intenta hacer es demostrar que hay una posibilidad distinta de organizar el pasado y de darle orientación, pero una orientación que, paradójicamente, no aparece como restrictiva. Porque el sentido de la historia (*halakhah*) contiene una dirección por más que su proyecto sea amplio. La posición de Fanon se vincula tanto con el hecho de la ambivalencia y las tensiones que ya hemos discutido como con una perspectiva del proceso histórico como desplazamiento.

Fanon, entonces, elabora una *halakhah* pero despojada de uno de sus atributos: la selectividad. Creo que lo que Fanon "ve", como dice Gordon, es la inexistencia de una agencia inherente en los sujetos. Y lo que "ve" además es la historicidad de todo proyecto, incluso el de construir una agencia. Por ello, la historicidad que emerge de *Los condenados…* tiene una dimensión heroica y fundacional ya que debe articular las

[1] Utilizo aquí esta metáfora de la *Halakhah* de un texto de Yosef Yerushalmi "Reflexiones sobre el olvido" donde junto con otros historiadores discute sobre los "usos del olvido". Tomando la tradición de la Torah, Yerushalmi rescata el concepto de la *halakhah*, el cual tiene el significado de "sentido" o principio organizador de la historia, para expresar su deseo de encontrar más allá de un "posible exceso de historiografía", a la manera nietzscheana, algún criterio orientador de las reflexiones sobre el pasado. Yerushalmi hace un uso extremadamente metafórico del concepto con el fin de ilustrar una posición teórica pero también ética frente a argumentos que de alguna manera llaman al silencio. Aclaro que mi uso tiene el mismo significado.

formas disponibles del recuerdo y de la memoria construyendo en el camino formas del olvido. Sin embargo, los textos de Fanon oscilan entre una y otra forma de concebir la agencia. Pero esa oscilación, es necesario aclararlo, no significa en él una oscilación entre una ontología del Ser y una dimensión histórico experiencial. El trabajo de Fanon tiene una fuerte preocupación contextual e histórica, incluso *Piel negra…*, donde hay una definida presencia del análisis psicoanalítico y psiquiátrico.

No hay metáfora posible entonces entre figuras de la identidad concebidas ontológicamente y una agencia asociada a las mismas. El problema es particularmente complejo en este punto. Con el proceso de emancipación del sujeto colonial Fanon manifiesta su creencia en un sujeto no fragmentado o, mejor aún, en la existencia concreta de un sujeto. La crítica a la modernidad colonial no deriva necesariamente en la abolición del sujeto como categoría histórica. Sin embargo, la agencia que Fanon encuentra en el colonizado no es un territorio sin respuestas, sólido y perdurable. Hay, por un lado, una agencia que está, para decirlo de algún modo, disponible en el hecho de la libertad del sujeto de imaginar un proyecto, como lo vimos con relación a la libertad para el existencialismo sartreano. Por otro lado, esa agencia no se manifiesta sino en el proceso de atravesar y construir al mismo tiempo un proceso histórico constituyente de la alienación, de la superación de la misma, del desplazamiento de representaciones maniqueas de la cultura tanto en la sociedad colonial como en la poscolonial (aquí me refiero al periodo histórico). Otra vez, se presenta aquí un Fanon que se mueve en los territorios de la ambivalencia. La cuestión de si hay o no agencia inherente en los sujetos por momentos tiene su sustento, especialmente cuando los enunciados se acercan a ese hombre que interroga hacia el final de *Piel negra…*

Por otra parte, una agencia concebida sólo en el proceso histórico predomina en el conjunto de textos de Fanon. La

primera de éstas, la agencia inherente, sin embargo, no debe ser entendida en los términos de una ontología del Ser, de una imanencia metahistórica, aunque en el momento preciso de la encrucijada histórica tenga esa connotación. De todos modos, es en esa tensión entre las formas posibles de la agencia en el proceso de la descolonización donde se producen otra vez los mismos contrapuntos que atraviesan la obra de Fanon. La alienación, por ejemplo, en este proceso de entender como se constituye una agencia del sujeto colonizado, es un tópico central porque ella es la forma característica que asume el tratamiento del olvido. La alienación, un término que Fanon usa en cuanto a su significación de manera cercana a la tradición marxista,[2] produce en el colonizado (Fanon delimita el sujeto refiriéndose casi exclusivamente a ejemplos antillanos) un tipo de olvido, podríamos decir, un olvido que recuerda. El olvido del *créole* con relación al francés, el olvido de la colonia con relación a la metrópoli, el olvido del origen senegalés frente a la Martinica, el olvido del hombre negro frente al hombre blanco. La alienación aquí es un proceso en el que está siempre presente la razón del olvido como función (no sólo vinculada a la memoria) inextricable de lo que ella sustituye. Es decir, devenir blanco para alejarse en la representación de la condición de colonizado/a implica reconocer que se recuerda, de algún modo, la condición que se quiere abandonar pero, a su vez, esa dificultad del devenir, por la relación alderiana que Fanon critica y modifica para el mundo colonial, es el recuerdo de una imposibilidad. En ese sentido, cualquier proyecto de superación de la alienación va en dirección en el proyecto fanoniano a resolver algún tipo de recuerdo.

[2] Se trata, desde mi perspectiva, de la noción de extrañamiento. Si bien Marx desarrolla el concepto en términos del extrañamiento del proletariado con respecto a las fuerzas productivas y al proceso de producción, la metáfora del extrañamiento es funcional en el texto de Fanon. Lo que él destaca es el extrañamiento del colonizado, en términos de una representación, de las condiciones materiales y simbólicas de la sociedad colonial.

Lewis Gordon, en el mismo libro que cité al comenzar este estudio, asigna en la estructura teórica y filosófica de Fanon un papel central al concepto de mala fe sartreano (pp. 16-24). Si contrastamos esa mala fe, básicamente la capacidad de no decir ni decirse la verdad aunque se sepa cual es, con el proyecto de la descolonización de Fanon, entonces podríamos ver que este último sería una forma de superación de la mala fe que inmoviliza al sujeto, tanto en el paisaje estático de la sociedad colonial como en su capacidad de considerarse agente de la historia. Claro está, que esto es posible de leerse así siempre y cuando uno considere que la memoria y los recuerdos tienen alguna eficacia histórica y cultural. Ese es el papel que desempeña una "conciencia":

> Si la cultura es la manifestación de la conciencia nacional, no vacilaría en afirmar, en el caso que nos ocupa, que la conciencia nacional es la forma más elaborada de la cultura. La conciencia de sí no es cerrazón a la comunicación. La reflexión filosófica nos enseña, al contrario, que es su garantía. La conciencia nacional, que no es el nacionalismo, es la única que nos da dimensión internacional (*Los condenados…*, p. 226).

Aunque el registro utópico de esta posición es evidente, no le promete al sujeto un mundo de tranquilidad existencial ni ontológica. Por el contrario, la Reflexión, de la manera en que Sartre la presenta con respecto a la negritud debe ser una tarea constante. De otro modo, la sentencia que habita en la frase del "destino blanco" tendría la oportunidad de volverse la única posibilidad de imaginación histórica. Y, en ese sentido, la emergencia de una humanidad emancipada entraría en una zona opaca que, sin embargo, no está presente de manera explícita en los textos de Fanon.

Lo que aparece es un problema retrospectivo que afecta sin dudas el presente: el silencio, que de figura posible de la resistencia se torna en figura característica de la mala fe y de la desarticulación de una agencia, cualquiera sea la forma de concebirla. No obstante, ese silencio conforma complejas

figuras de identidad y diferencia referidas a las identificaciones y a los momentos fundacionales de una crítica extensa de la sociedad colonial. Por un lado, porque él es la demostración de una imposibilidad: la de recuperar una supuesta voz perdida en el proceso colonial. Por otro, porque el silencio es el signo de la necesidad de fundar nuevos espacios de enunciación colectivos. Sin embargo, estos últimos pueden ser la advertencia de una manipulación de la "agencia" de los colonizados, ya que están complicados por el desarrollo del proyecto colonial primero y por el discurso de la nación después. Gayatri Spivak ha señalado los problemas de la agencia femenina en el corazón de esta problemática extendiendo la pregunta a si el/la subalterno/a puede hablar (p. 283). Spivak se pregunta si en el cierre que el proyecto imperial ejerce sobre la agencia femenina hay alguna posibilidad de imaginar un espacio de enunciación o de acción para la agencia de las mujeres. Dicho cierre es consecuencia de una división internacional del trabajo. Su respuesta es negativa pero entraña una complejidad creciente, fundamentalmente porque a lo que refiere es a una crítica de la idea de la apropiación del "otro" por asimilación. Spivak, siguiendo a Derrida, dirá que éste lee en dicha idea, catacresis en su origen (p. 308).

Esta polémica afirmación de Spivak está hecha en un contexto diferente al de Fanon. Ella desarrolla su trabajo en el marco del postestructuralismo y en el campo de los estudios feministas y poscoloniales en el presente. Sin embargo, a pesar de parecer extemporánea su inclusión en la lectura de Fanon que propongo aquí, es un buen referente para ver qué cosas están implicadas al considerar el problema de la agencia en una situación colonial. Spivak señala que "la subalterna no puede hablar, [y eso] significa que aun cuando la subalterna hace un esfuerzo hasta la muerte para hablar, ella no es capaz de ser escuchada, y hablar y escuchar completan el acto del habla" (p. 85). Es evidente que ese "esfuerzo hasta la muerte" es un acto consciente, es decir, un acto donde la inten-

ción de hablar y ser escuchada no es un efecto residual. No puede hablar básicamente porque ya se ha ejercido el cierre sobre la agencia femenina (su tema de estudio) por parte del proyecto imperial y por la división internacional del trabajo. Spivak suscribe en gran parte a la postura del grupo de Subaltern Studies. Para éste, según Epifanio San Juan, el subalterno es aquél que está subordinado y oprimido de distintas maneras por los regímenes coloniales y poscoloniales, para los cuales el "suplemento" de resistencia actúa como una cuerda contrapuntual" (p. 85). La categoría "subalterno" refiere entonces a la diferencia demográfica entre el total de la población [...] y todos aquellos que son descritos como la elite". La agencia de cambio en las formaciones descolonizantes es buscada en los subalternos insurgentes, concebidos como el producto de "una red de hebras diferenciales y potencialmente conflictivas". Sin embargo, como lo señala Chow, lo que es importante destacar de la pregunta de Spivak es que ella implica la continuación y ampliación de la otredad marginada de Said concebida en términos raciales. Según Chow, Spivak "astutamente desplaza el esencialismo de consideraciones puramente raciales a la igualmente crucial consideración de la clase y el género". La mujer subalterna de una nación no privilegiada del tercer mundo carga encima de ella siglos de historia de imperialismo occidental. Debido que para Spivak "el habla" y la autorrepresentación significan por definición acceso al poder simbólico y político, su conclusión es pesimista: la subalterna no puede hablar. Si la subalterna puede hablar, señala Spivak en posteriores entrevistas, entonces ella ya no es una subalterna (p. 2-3).[3] Más allá de esta última aclaración, el problema de la voz y del habla está directamente imbricado con la problemática de Fanon en sus dos textos principales. En

[3] Dennis Walder señala que la estrategia de Spivak se asienta en el hecho de que la mayoría de los relatos de los subordinados han sido construidos por los colonizadores o por la elite indígena y cuando el Otro ha sido "orientalizado", la pregunta es "¿Puede el/la subalterno/a hablar?" (p. 111).

Piel negra… hablar se convierte en otra de las formas en que se manifiesta esa historia de la alienación y de las dificultades que enfrenta el sujeto colonizado:

> [h]ablar [es] […] soportar el peso de una civilización. Un hombre que posee el lenguaje posee por contraparte el mundo explicado por ese lenguaje. Todo pueblo colonizado (con un complejo de inferioridad) […] se sitúa *vis-à-vis* del lenguaje de la nación civilizadora, es decir, de la cultura metropolitana (*Piel negra*…, p. 34).

Así, el señalamiento de Spivak sobre la imposibilidad del habla del subalterno tiene un eco posible en esta afirmación de Fanon. El punto de discusión es que el argumento de Spivak conduce, como ella misma lo reconoce, a pensar que la calidad de subalterno/a o de colonizado/a cesa en el momento en que es escuchado/a, es decir, en el momento en que se establece una relación en la que el habla del subalterno/a o del colonizado/a adquiere relevancia simbólica y política.

Desde este punto de vista, es posible acercar algo de la polémica suscitada por la famosa frase de Spivak a mi discusión sobre la agencia en Fanon. Sin suscribir de manera amplia a esta afirmación, en tanto la condición de subalterno/a podría ser sostenida en el tiempo más allá de que sus voces sean escuchadas, lo cierto es que esta problemática se vincula directamente con el desplazamiento y las ambivalencias en el discurso de Fanon. En primer lugar porque Fanon mismo debe concebir, como lo dije en varias ocasiones, un sujeto que ya está atravesado y constituido por las "impurezas de la historia" y con él atravesar desde formas de organización del saber, pasando por representaciones de la identidad en la esfera de la cultura hasta la subordinación en el orden económico. Es decir, debe cargar con el "equipaje" de una historia de subordinación y alienación de la cual debe emerger como sujeto capaz de contestar, aun cuando esté todavía sometido al régimen colonial. En ese sentido, a pesar del tono y la intención emancipatoria del discurso fanoniano siempre está de por

medio la sospecha de una posible pérdida ante el peso de la historia colonial. Siempre existe, podríamos decir, la posibilidad de que el colonizado, para usar el término más cercano a Fanon, no pueda hablar.

Pero creo que la discusión de Spivak aporta otro aspecto muy interesante: que hay cierta ingenuidad en considerar que el/la subalterno/a tiene voz en todo tiempo y lugar. Y que dicha ingenuidad se apoya en una creencia de que existe una agencia casi ontológica en los sujetos. La posibilidad de tener en cuenta de este modo la postura de Spivak puede contribuir a entender el planteo de Fanon que a la par que cree en el sujeto, cree también que la agencia del mismo es el resultado de una intención y, en consecuencia, de una acción consciente que se lleva a cabo con cierta direccionalidad y sentido. En especial en el momento de pensar una posible comunidad poscolonial, porque una de las características de la imaginación de la comunidad poscolonial es que ella propone un doble acto de desplazamiento y de restitución. Es un desplazamiento de la dirección del discurso colonial y de los silencios que habitan en él, ya que lo que está en juego es la restitución de un lugar de enunciación que se diferencie del silencio y de la univocidad colonial y que, en respuesta, pueda mostrar cierta originalidad y dominio en la invención de una comunidad. Es restitución del lugar de enunciación, pero no lo es de una voz perdida (o una narrativa) que podría ser restaurada intacta en el presente. Leamos a Fanon en un momento singular de *Piel negra…*:

> No es el mundo negro quien me dicta mi conducta. Mi piel negra no es depositaria de valores específicos. Desde hace tiempo, el cielo estrellado, que dejaba jadeante a Kant, nos ha confiado sus secretos. Y la ley moral duda de ella misma.
>
> Me comprometo a afrontar el riesgo del aniquilamiento, en tanto que hombre, para que dos o tres verdades arrojen sobre el mundo su claridad esencial.
>
> Sartre ha mostrado que el pasado, en la línea de una actitud inauténtica, "toma" en masa y sólidamente estructurado, *informe*, en-

> tonces al individuo. Es el pasado trasmutado en valor. *Pero puedo también retomar mi pasado, valorizarlo o condenarlo por mis sucesivas elecciones* (p. 201). (Segundas cursivas mías.)

Es posible ver en esto una paradoja, pero más allá de ello es el anuncio de una dificultad: la de narrar la comunidad cuando esta narración debe ser construida en relación íntima con lo que se opone. Como señala Simon Gikandi pensando sobre los textos de Achebe, inventar una narrativa africana implicó escribir en contra del discurso colonial y descentrarlo para evocar espacios alternativos de representación (p. 6). Los dos actos implicados, la oposición y el descentramiento conllevan un vínculo inevitable. Sin embargo, ese vínculo supuestamente paradójico desde un proyecto crítico como el de Fanon puede producir el espacio para que la diferencia aprisionada por una representación monolítica y unívoca emerja. No obstante, esa diferencia nunca puede ser pensada desde las riberas tranquilizadoras de la identidad conjugada en singular.

La metáfora del silencio colonial alude también a esta reducción de espacios alternativos de evocación. Homi Bhabha ha caracterizado este silencio como aquel que "muta el triunfalismo imperial en testimonio de confusión colonial y aquellos que escuchan su eco pierden sus memorias históricas" ("Articulating the Archaic", p. 124). Y las memorias se pierden en un espacio de no-decisión, en cierta imposibilidad de traducción cultural, si la palabra en el contexto colonial está vinculada exclusivamente a un proyecto del significado y no del significante.

Un punto clave de la estrategia teórica de Fanon es justamente considerar la imposibilidad de restitución de una Presencia. Si consideramos este aspecto en el conjunto de sus textos, pero especialmente en *Piel negra…* y en *Los condenados…*, nos encontramos rápidamente con que ellos son marcas del desplazamiento y de la construcción de la historia. El desplazamiento, o como lo he dicho antes, el descentramiento

de los discursos oposicionales tiene por objetivo sostener su carácter crítico y sospechar del intento de restituir o instituir un Ser "disponible" para la sociedad poscolonial que hace recordar, en más de una ocasión, al universo de representaciones de la sociedad colonial.

Construcción de la historia en la medida que lo que está ligado a la palabra "construcción", además del proyecto, es la posibilidad de nombrar provisoriamente lo que de hecho es provisorio, contextual, situado espacial e históricamente (el mejor ejemplo sea tal vez el de la negritud) y cuyo desplazamiento o descentramiento es una nueva posibilidad o casi una condición en la constitución de un sujeto poscolonial.

Este movimiento, desde mi perspectiva, se advierte en los pasajes finales de los dos textos de Fanon citados aquí. También es anunciado en la dinámica que Gordon analiza en términos de una fenomenología existencialista en Fanon, destacada como lo que él "ve" en *Piel negra…* Lo que Fanon "ve" es un proceso de extrañamiento de los "colonizados" con respecto al lugar en el que viven o de sí mismos. El extrañamiento es percibido por medio de una serie de fenómenos vinculados a la factualidad de la existencia concreta de los colonizados. En *Los condenados…* no hay restitución de ninguna historia porque ya ha ocurrido el descenso destacado por la fenomenología existencialista (que podríamos señalar como el único destino que Fanon ve para el hombre negro es devenir blanco). Como no hay restitución ni posibilidad de establecer de una vez y por siempre los términos de una sociedad poscolonial, no hay nunca una primacía de la Presencia, ni de un Ser concebido en términos ontológicos.

Si proponemos otro salto extemporáneo, con los riesgos que presenta en términos de una anacronía, es posible pensar que esta posición de Fanon, por varios caminos se vincula a la crítica derridiana del *logos*. Sin querer hacer aparecer a Fanon como un postestructuralista *avant la lettre*, lo cierto es que si consideramos esa dimensión que la historicidad adquie-

re en sus textos, podremos advertir que nunca hay presentación de lo ausente en los términos de una correspondencia entre lo que pretende enunciar lo ausente y lo ausente mismo, como por ejemplo, un pasado precolonial, que en Derrida se podría relacionar con la presentación, la perpetua situalidad en el tiempo presente del *logos*, por medio de la *phoné*, la cual es, inevitablemente, un proceso de representación. Y, como tal, más que hacer que el significado emerja de una supuesta transparencia representativa, hace que se constituya en la serie de signos. Es la "diferAncia" derridiana que contiene los dos términos siguientes: diferir y diferenciar.

Fanon parece proponer una idea de historicidad que puede resultar en una primera lectura como una pretensión de "tiempo presente perpetua" pero, eso es justamente lo que él asigna a la sociedad colonial como su modo específico de representarse. Ella ha construido un modelo de historicidad que está siempre afuera y arriba de la fenomenología existencialista que Gordon le atribuye a los textos de Fanon. De manera que lo que produce en el terreno de la sociedad colonial es la idea de una correspondencia directa entre lo que "dice ser" dicha sociedad y su forma de representación que, en ese contexto, no sería sino "presentación". Por el contrario, la historicidad en Fanon es un proceso que provoca el inevitable desplazamiento de cualquier enunciado que se asuma como restauración de lo ausente en sentido extenso, incluso de cualquier ilusión de restauración de la ausente como Presencia, ya sea una narrativa del pasado o una especie de condensación del Ser. Esa es la razón por la cual la historicidad es fundada y puesta en marcha en el momento en que se produce la lucha por la liberación. Sin olvidar la vinculación obvia que tiene este pasaje con la idea de marxista de la lucha de clases, lo importante en este momento es que esa historicidad no resiste ser fijada, definida, al igual que no lo resiste cualquier noción de comunidad forjada en el imaginario de la idea de liberación nacional. Por ello Fanon ve con particu-

lar interés "las desventuras de la conciencia nacional" aunque la parte más programática de su escritura parezca definir cómo sería la llamada cultura nacional y sus modos de conciencia. Fanon advierte que cualquier ilusión de perpetuar el dominio de una representación es traicionar el espacio crítico que su análisis ha abierto. En ese sentido, su exploración produce significado en el hecho del desplazamiento y en la diferencia entre los signos, donde no es permitida la seducción de un signo que, invocando la restauración de una "ausencia", se arrogue por el simple hecho de ser enunciado toda la significación.

Este caso es paradigmático en la forma en que Fanon concibe la cultura nacional porque no concede ningún significado a una supuesta característica intrínseca de las dos palabras, ellas sólo pueden significar en la cadena de signos (diferir-diferenciar) en la que se inscriben, después de todo, en una historicidad.

Este modo de leer los textos de Fanon, aunque provisorio, podría arrojar algunas claves para pensar las luchas en contra de los confinamientos que su escritura despliega y ayudarnos a entender cómo en el corazón de los contextos específicos y de las urgencias morales y políticas siempre hay espacio para no hacer de los márgenes un nuevo centro.

A MODO DE CONCLUSIÓN

Ésta es una historia con final abierto. Si las páginas precedentes tienen algún significado éste es el de explorar los itinerarios del pensamiento fanoniano con relación a nuestras preocupaciones políticas, teóricas y morales. Una de ellas es, sin duda, la posibilidad de volver a discutir categorías como la de sujeto. Es evidente que aquí no he tratado el problema del sujeto con relación a la vasta literatura que la teoría social, entre la que incluyo a la historiografía, ha producido. No era ni el espacio ni el tiempo de hacerlo. Sin embargo, esa ausencia se debe también a que tal vez, y digo solo tal vez, nuestras discusiones contemporáneas acerca de las identidades, de las representaciones culturales, sobre la historicidad, y sobre los sujetos conformados en los procesos históricos y culturales de la segunda mitad del siglo XX merecen ser pensadas desde los diálogos, conflictos y tensiones que una escritura como la de Fanon propone. Esa es la razón por la cual el título de este trabajo enuncia una especie de juego entre la política y la poética en la imaginación del sujeto. Una poética porque preguntamos desde la escritura de Fanon como espacio en el que se generan no sólo enunciados fuertes, definitorios en más de un sentido, sino también una política vinculada a las formas. Una política que podríamos pensar como el producto de una escritura que ofrece una perspectiva crítica frente al confinamiento. La referencia a las disciplinas es explícita.

No se trata de decir que la escritura de Fanon no puede ser "usada" con relación a desarrollos disciplinarios (como vimos hay más de un ejemplo posible de ello) sino de pensar

en que cada uno de esos “usos” particulares interpelan las formas y los procedimientos de las disciplinas. Las interpelan en tanto la mixtura y la renovación que Fanon produce con y la teoría, por ejemplo, hacen pensar, junto con Said, que es imposible la degradación de la misma cuando ésta viaja y se transforma. Hace pensar, de otro modo, en formas posibles de generar y sostener lo que el mismo Said llama comunidades morales. En ese sentido, las marcas originarias de las teorías y los textos que circulan en la escritura de Fanon importan desde el punto de vista de su transformación. Si el resultado que los lectores pueden percibir de una lectura de este tipo es que no hay finales explicativos, o líneas de análisis homogéneas, fundamentadas en el recorrido de una teoría en particular, entonces, se puede decir, que los espectros de Fanon han trabajado correctamente.

Es interesante pensar el espacio de las incompatibilidades supuestas entre los lectores de Fanon, es decir, entre todos nosotros. Como lo dije, de otras maneras, en este ensayo los olvidos hacen evidente aquello que es olvidado. Si las lecturas de Bhabha, por ejemplo, hacen desaparecer el existencialismo sartreano que inevitablemente habita los textos de Fanon, al mismo tiempo lo hacen reaparecer cuando uno lee a Fanon. Porque, precisamente, en la imaginación de situaciones poscoloniales y en contextos de diseminación pero, ante todo, de fragmentación de la idea de sujeto, la historicidad fanoniana se encuentra en tensión o en conflicto con la historicidad sartreana. Quiero decir que, por más que el proyecto teórico se oriente como critican Parry y Lazarus en el caso de Homi Bhabha a su propio proyecto teórico y lo que resulta es un Fanon postestructuralista *avant la lettre*, ese no es el problema. El problema es reflexionar que lo que termina demostrando esta situación es que la escritura de Fanon acuñada en el régimen de la ambivalencia permite derivas insospechadas para lecturas que reclaman precisiones en la definición de los contextos. Y el régimen de la ambivalencia, que hay que

discutir en razón de las reflexiones de Ray Chow, no es un territorio fácil de contextualizar. Pero, tal vez, el aspecto más interesante de la ambivalencia como tal en la escritura de Fanon y sus derivaciones en el proyecto teórico en cuestión es que la misma se convierte, de la misma manera que discutimos la cuestión de los esencialismos, en una estrategia.[1] Creo que la escritura de Fanon entonces es doblemente ambivalente. Lo es desde el punto de vista de una poética y desde el punto de vista de una política. Desde una poética en tanto privilegiamos a su escritura como evocación de mundos posibles. En el sentido que Barthes le asigna a la utopía literaria. Si la escritura de Fanon revela una marca ambivalente no es precisamente desde el registro de una intencionalidad autorial definida sino de su imbricación en el régimen de representaciones que sus objetos discursivos le proponen. El colonialismo y las figuras asociadas en los dos textos centrales de esta discusión, podríamos decir, obligan a Fanon a no hacer residir su escritura en lo homogéneo y unívoco. Es, precisamente, la presencia, ya no importa si diferida o no, de imágenes de la sociedad colonial, las cuales van desde las máscaras blancas hasta los condenados de la tierra, lo que distribuye en su escritura la ambivalencia.

Hemos visto cómo a pesar de la intencionalidad evidente de ciertos pasajes fanonianos por domesticar la incertidumbre su misma escritura tensiona y hace difícil sostener dicha intencionalidad. En ese terreno es donde este estudio intentó centrarse preguntando por las zonas que aunque manifiestamente parecen seguir un itinerario de reafirmación y de certezas son también el espacio de incertidumbre. Allí es don-

[1] Remito al problema de los esencialismos estratégicos de Spivak que discuto en las páginas 90-91 y 92 de este trabajo. Como breve recordatorio, cuando hablo de estrategia me refiero al hecho consciente de explorar y usar el carácter esencialista de ciertas posiciones ideológicas o de ciertos discursos sobre la identidad con el objeto de mostrar, precisamente, el carácter histórico que ellas poseen. Un "uso" que se vincula con el problema de ubicar los discursos en la zona donde, tanto el discurso dominante como aquellos en situación resistente, se articulan y producen.

de la ambivalencia en la región de la política toma su lugar. No es ambivalencia en el sentido que no haya claridad hacia donde apuntaba el proyecto cultural y político de Fanon, sería presuntuoso negarlo, sino en la constitución de la trama de ese proceso. Otra vez, allí donde la univocidad y el registro de una posible utopía prescriptiva se desarrollan, la escritura de Fanon pone las cosas en el terreno de la duda y de la negociación del significado. Se convierte, intencionalmente o no, en estrategia. Desde esa perspectiva fundamentó la lectura de la negritud y la disputa con Sartre por la historicidad. Ese también es el punto de partida para pensar cómo lo contingente se convierte en un elemento clave de la historicidad en Fanon. El día a día de Bhabha. Si se sigue con atención este argumento es posible entender mejor, tal vez, que lo que tenemos a partir de una historicidad fundada en lo contingente es, para llamarlo de un modo polémico, un proceso en el cual se difiere el significado, donde no es posible que se consolide ni una narración consagratoria de las identidades ni una narración homogénea sobre la cultura nacional.

Este último punto casi no lo he explorado si se quiere haciendo mimesis con *Los condenados de la tierra*. Porque aunque en ese texto de Fanon encontremos una discusión sobre la conciencia nacional, sobre las debilidades de la misma, entre otros argumentos, no hay una proyección de la ficción política y cultural que ofrezca un final cerrado al problema de la cultura nacional. Imaginar a la cultura nacional de Fanon desde sus advertencias es tal vez uno de los mejores ejercicios críticos sobre los procesos históricos que se desarrollaron especialmente en el continente africano después de las independencias. No obstante, el punto es que por la naturaleza ambivalente de los textos de Fanon, representada con valor de crítica cultural, un final cerrado se tornaría casi imposible. Pensemos en los dos finales, tanto de *Piel negra, máscaras blancas* como de *Los condenados de la tierra*. En el primero leemos a Fanon diciendo:

> Al final de este trabajo, quisiéramos que se sienta como nosotros la dimensión abierta de toda conciencia.
>
> Mi última oración:
>
> ¡Oh mi cuerpo, haz de mí un hombre que interrogue siempre! (p. 204).

En el segundo:

> Por Europa, por nosotros mismos y por la humanidad, compañeros, hay que cambiar de piel, desarrollar un pensamiento nuevo, tratar de crear un hombre nuevo (p. 292).

Dos finales que podrían compartir el mismo texto, dos finales que huyen, como cimarrones, de las determinaciones que un modo de ver el mundo puede imponer. Los dos finales no son concesivos como lo sugiere Sekyi-Otu para el caso de *Piel negra…* con el existencialismo, sino que ellos revelan los itinerarios de la ambivalencia en la escritura de Fanon y qué tipo de sujetos emergen de esa situación. Una situación que no responde con facilidad a la determinación teórica de un recorte específico, como lo sugerí en la introducción de este estudio.

Si recuperamos para nuestras discusiones contemporáneas a Fanon no es, después de todo, por un espíritu de restauración. O, al menos, para un espíritu de restauración de discursos o si se quiere, de prácticas discursivas que no parecen tener un correlato en nuestras prácticas actuales, sean estas académicas o de otra naturaleza. Lo hacemos porque como se sugiere con la idea de los espectros su escritura ofrece más de una posibilidad de discutir y evaluar las presunciones dichas y no dichas acerca de la cultura, de la política y de las disciplinas académicas. Como tal, si nos enfocamos en los errores metodológicos, teóricos y fácticos de sus textos es probable que nos encontremos inmersos en una tarea sin futuro. El "uso" de Fanon como fuente, es decir, como un documento que tiene algo que decir acerca del periodo de las independencias nacionales puede ser un camino útil para cier-

tas lecturas, como la que ensaya Lazarus, pero, a mediano plazo, acota las posibilidades retóricas, políticas y culturales de sus textos. Es obvio que no se puede y no se debe proscribir ningún "uso" de Fanon. Sin embargo, sus textos considerados como símiles de las monografías académicas sobre un periodo histórico no podrán enfrentarse nunca con numerosas investigaciones, trabajos de campo y exploraciones archivísticas extensas realizadas por historiadores, antropólogos, sociólogos y otros en las universidades. En primer lugar, porque no fueron concebidos con esa lógica. En segundo, porque no respetan los formalismos que atañen al trabajo académico. En tercer lugar, porque tampoco hay en ellos, por más que muchos de sus lectores lo afirmen, la intención de concentrarse en un caso de estudio. Las Antillas, Argelia y el resto de África son referencias innegables de sus textos pero no lo son desde una metodología estricta de investigación de las ciencias sociales que le fueron contemporáneas. Esos tres lugares son *topos* para una escritura que, paradójicamente, no se territorializa de manera tan simple.

Una actitud frecuente es aquella que vincula la indefinición de los contextos con cierta ausencia de discursos encarnados, vividos. Algo similar, como se vio en la introducción y en esta conclusión, a lo que Edward Said reconoce como un prejuicio en su propio texto. La idea que afirma que una teoría desplazada de las condiciones que le dieron origen, desplazada de sus sujetos y objetos originarios es una teoría de segundo orden o degradada. La escritura de Fanon resiste la carga, y esa es la intención general de este estudio, de preguntas que exceden ciertas geografías intelectuales y ciertas condiciones originarias. Resiste la carga porque ella misma se disemina en direcciones insospechadas. Permite su "uso" como fuente, como referencia de un campo de estudio, como texto que debate a la cultura contemporánea al igual que otros textos contemporáneos, permite, como dije al principio de este estudio, la licencia teórica y la flexibilidad meto-

dológica. Desde Marx hasta Freud, pasando por Lacan, Sartre, Hegel y otros produce enormes ficciones político culturales abiertas a pesar de su frecuente tono afirmativo. Por último, se podría decir, que la escritura de Fanon afirma precisamente aquello que es inestable.

FRANTZ FANON: UNA NOTA BIOGRÁFICA[1]

Si, como dice Arnold Krupat, debemos preguntarnos por las políticas de fijación además de las políticas de viaje (p. 115), entonces, nada mejor que pensar a Fanon desde sus hábitat. Fanon nació en la Martinica, Forte de France, el 20 de julio de 1925. Su familia podía considerarse perteneciente a la clase media de la isla y ferviente patriota francés (Onwanibe, p. vii). Esta pertenencia familiar y territorial, de algún modo, configuró parte del futuro de Fanon, en particular, su futuro político. Su pensamiento fue, como lo vimos en este estudio, descentrado. Ese descentramiento de su nativo Fort de France, claramente evidente en sus escritos posteriores a *Piel negra, máscaras blancas*, involucraba, a pesar de todo, a su tierra natal por el carácter universal de sus apelaciones. La fundación de un nuevo humanismo no podía sino dirigirse hacia diferentes espacios histórico culturales, entre los cuales estaba la Martinica.

Fanon creció en una familia de cuatro hermanos y asistió a un liceo (educación secundaria y preparatoria) segregado. En 1944 se enlistó en el ejército francés y luchó contra los alemanes en lo que restaba de la segunda guerra mundial. Por su valor en combate recibió una medalla al valor. Su participación en esta guerra tiene al menos dos lecturas. Por un lado, puede ser vista como una continuación de la respuesta

[1] Esta pequeña sinopsis biográfica se basa fundamentalmente en el texto de Richard C. Onwuanbe, *A Critique of Revolutionary Humanism*. De todos modos, para referencias más extensas y con mayor precisión en cuanto a los eventos de la vida de Fanon véase los textos citados de Gendzier, Caute, Hansen, Zahar y Geismar.

patriótica a la agresión alemana a Francia, y por otro, como una respuesta a toda forma de opresión. Ambas esferas participan activamente en el desarrollo del pensamiento fanoniano posterior. Es a partir del desencanto posterior a su experiencia como soldado francés y como intelectual formado en Francia que aparecen los escritos vinculados a la alienación, particularmente, *Piel negra, máscaras blancas*. Con respecto a las luchas en contra de la opresión en cualquiera de sus formas, el texto citado, pero también los posteriores, en especial, *Los condenados de la tierra*, muestran los vínculos con esas tempranas posiciones.

Después de la guerra, entonces Fanon estudia medicina y psiquiatría en la Universidad de Lyon. Dentro de la Universidad fue un estudiante activo, responsable de la publicación del periódico mimeografiado llamado *Tam-Tam*.

Realizó su residencia en Saint Alban, en el año 1952, donde se sumergió en el estudio de la psiquiatría. Ese mismo año retornó a Martinica, donde trabajó en el hospital en Vauclin. Durante los años de su estancia en Francia fue un asiduo concurrente de cuantos encuentros intelectuales se produjesen. De esas incursiones tempranas y de su vida universitaria recibió la influencia de Sartre, Merleau Ponty, Kierkegaard, Jaspers, Nietzsche, de Hegel, en la lectura francesa de Sartre y de las figuras prominentes del movimiento de la negritud, basado generalmente en la revista *Présence Africaine*, como Césaire, Diop, Senghor, entre otros. Del contacto con ese universo intelectual y de sus prácticas como médico residente publica en 1952 su primer libro, *Piel negra, máscaras blancas*.

En 1953, se casa con Josie Duble, una mujer de Lyon con quien estuvo por el resto de su vida. Al intentar ampliar sus percepciones sobre el problema de los pacientes en los territorios coloniales, es decir, al intentar vincular enfermedad con colonialismo, Fanon acepta ese mismo año el contrato con el hospital Blida-Joinville en Argelia. Durante su residencia allí los resultados de sus investigaciones lo convencieron de

las dimensiones que tenía el régimen colonial y cómo el mismo desarticulaba la estructura psíquica de las personas. A la vez, reafirmó el compromiso con la causa de los argelinos resistentes al colonialismo francés. Sobre las reflexiones vinculadas a su práctica médica véase la última parte de *Los condenados de la tierra*.

En 1954 asistió al nacimiento de la revolución argelina y a la violenta represión de las fuerzas coloniales francesas. Por ese motivo, como protesta renunció a su cargo en el hospital y se convirtió en el editor del periódico del Frente de Liberación Nacional (Front de Liberation Nationale) conocido como *El Moudjahid*, el cual se publicaba en Túnez.

El impulso que le dio al periódico fue decisivo en la constitución de un discurso público para quienes enfrentaban día a día al régimen colonial. Los relatos de la época y de alguno de sus biógrafos rescatan de Fanon la labor cooperativa que desarrolló dentro del grupo de trabajo del periódico.

En 1956 fue un participante activo del Congreso de escritores negros en París, donde se reunieron todos los nombres importantes del movimiento de la negritud. En 1958 asistió en Accra a la Conferencia de Pueblos Africanos. Sin embargo, éste fue sólo uno de los tantos congresos y reuniones a los que Fanon asistió en representación del Frente de Liberación Nacional Argelino. Su vida corrió serios riesgos en varias oportunidades, por ejemplo, en la frontera de Marruecos y Argelia, donde en 1959 escapó de la muerte al explotar una mina. En ese mismo año publicó *L'an V de la Révolution Algérienne*, conocido en español bajo el nombre de *Sociología de una revolución*.

En 1960 fue representante del gobierno provisional de Argelia en Ghana. En 1961 viajó a Roma donde sostuvo un encuentro con Sartre y Simone de Beauvoir. Hay una extensa e interesante descripción del encuentro y de la personalidad de Fanon por parte de Beauvoir en su libro *La fuerza de las cosas*, que he citado en este estudio. Justo es notarlo, para Fanon,

Sartre fue uno de los más importantes, sino el más importante de sus interlocutores en el mundo intelectual de la época. Ese mismo año su enfermedad se había manifestado (leucemia). En un intento por recibir atención médica adecuada fue derivado al hospital de (National Institute of Health) Bethesda, Maryland. Sin embargo su enfermedad fue mortal. En diciembre de 1961 falleció y su cuerpo fue enviado a Argelia y sepultado con honores. Este breve itinerario no describe ni le hace justicia a la vitalidad intelectual ni personal de Fanon. Tal vez, el mejor de los homenajes, no sólo en los términos que nuestras prácticas académicas sugieren, sea hablar de Fanon, pensar acerca de Fanon, discutir con Fanon, escribir sobre Fanon. Un homenaje a un espectro que todavía puede guiar algunas de nuestras preguntas más complejas sobre la cultura, la historia y la política, a la par de desestabilizar nuestras certezas más sólidas. Un espectro que nos asedia amablemente pero sin sosiego en un final/principio de siglo que evoca los privilegios de la ambivalencia y las posibilidades del sujeto, como la escritura de Fanon lo hace.

TRABAJOS DE FRANTZ FANON[1]

En español:

Piel negra, máscaras blancas, G. Charquero y Anita Larrea (trads.), Buenos Aires, Schapire Editor, 1974.

Por la revolución africana: escritos políticos, México, Fondo de Cultura Económica, 1965.

Sociología de una revolución, Víctor Flores Olea (trad.), México, Era, 1968.

Los condenados de la tierra, Julieta Campos (trad.), Méxicom, Fondo de Cultura Económica, 1994.

En francés (original):

L'An V de la révolution algérienne, París, Francois Maspero, 1959.

Les damnés de la terre, París, Francois Maspero, 1961.

Peau noire, masques blancs, prefacio y postfacio de Francis Jeanson, París, Editions du Seuil, 1965.

Pour la révolution africaine: Ecrits politiques, París, Francois Maspero, 1969.

[1] Hago referencia aquí a sus trabajos más conocidos. No incluyo, por ejemplo, aquellos en los que fue coautor. También, en los casos donde sea posible hago mención de la publicación en español. Sus artículos en *El Moudjahid* y otras revistas no los presento. De todos modos, a efectos de la referencia, se puede ver un listado completo de sus artículos en el libro ya citado de Anthony C. Alessandrini (editor).

BIBLIOGRAFÍA

Amin, Shahid (1995), *Event, Metaphor, Memory: Chauri Chaura. 1922-1992*, Berkeley-Los Ángeles, University of California Press.

Anderson, Benedict (1993), *Comunidades Imaginadas*, México, Fondo de Cultura Económica.

Alessandrini, Anthony C. (ed.) (1999), *Frantz Fanon. Critical Perspectives*, Londres-Nueva York, Routledge.

Barthes, Roland (1998), *El placer del texto y lección inaugural*, México, Siglo XXI.

Benjamin, Walter (1998), *Poesía y capitalismo. Iluminaciones II*, Madrid, Taurus.

— (1971), *París, capital del siglo XIX*, México, Madero.

Berman, Marshall (1989), Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad, México, Siglo XXI.

— (1991), "Las señales en la calle", en Nicolás Casullo (comp.), *El debate modernidad posmodernidad*, Buenos Aires, Puntosur.

Bernasconi, Robert (1996), "Casting the Slough: Fanon's New Humanism for a New Humanity", en Lewis R. Gordon, T. Denean Sharpley-Whiting, Renée T. White (eds.), *Fanon: A Critical Reader*, Oxford, Blackwell Publishers, pp. 113-121.

Bhabha, Homi (1991), "A Question of Survival: Nations and Psychic States", en J. Donald (ed.), *Psychoanalysis and Cultural Theory: Thresholds*, Londres, Macmillan/ICA, pp. 89-103.

— (1994), "Articulating the Archaic: Cultural Difference and Colonial Nonsense", en Homi Bhabha, *The Location of Culture*, Londres-Nueva York, Routledge, pp. 123-138.

— (1994), "Interrogating Identity. Frantz Fanon and the Postcolonial Prerogative", en Homi Bhabha, *The Location of Culture*, Londres-Nueva York, Routledge, pp. 40-65.

— (1994), "On Mimicry and Man: The Ambivalence of Colonial Discourse", en Homi Bhabha. *The Location of Culture*, Londres-Nueva York, Routledge, pp. 85-92.

— (1994), "The Other Question. Stereotype, Discrimination and the Discourse of Colonialism", en Homi Bhabha. *The Location of Culture*, Londres-Nueva York, Routledge, pp. 66-84.

— (1996), "Day by Day… with Frantz Fanon", en Alan Read (ed.), *The Fact of Blackness. Frantz Fanon and Visual Representation*, Seattle, Bay Press, pp. 186-205.

Bjorson, Richard (1992), "Alienation and Disalienation: Themes of Yesterday, Promises of Tomorrow", en V. Y. Mudimbe (ed.), *The Surreptitious Speech.* Présence Africaine *and the Politics of Otherness 1947-1987*, Chicago-Londres, Chicago University Press, pp. 147-156.

Bloch, Marc (1965), *Introducción a la historia*, México, Fondo de Cultura Económica.

Braudel, Fernand (1990), *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, París, A. Colin.

Camus, Albert (1982), *El extranjero*, Madrid, Alianza Editorial.

Carlyle, Thomas (1976), *Los héroes. El culto de los héroes y lo heroico en la historia*, México, Editorial Porrúa.

Caute, David (1970), *Fanon*, Londres, Wm. Collins & Co. Ltd.

Chow, Rey (1998), *Ethics after Idealism. Theory-Culture-Ethnicity-Reading*, Bloomington-Indianápolis, Indiana Univesity Press.

Cioran, E. M. (1992), *Ejercicios de admiración y otros textos. Ensayos y retratos*, Barcelona, Tusquests Editores.

Clifford, James (1995), *Dilemas de la cultura. Antropología, literatura y arte en la perspectiva posmoderna*, Barcelona, Gedisa.

Collotti Pischel, Enrica (1970), "'Fanonismo' y 'Cuestión colonial'", Traduccion de Miguel Camperchioli, en Peter Geismar, Peter Worsley y Collotti Pischel, *Frantz Fanon y la Revolución Anticolonial*, Buenos Aires, Ediciones del Siglo, pp. 19-30.

Córdoba, Ricardo (1970), "Prólogo", en Peter Geismar, Peter Worsley y Collotti Pischel, *Frantz Fanon y la revolución anticolonial*, Buenos Aires, Ediciones del Siglo, pp. 7-30.

De Beauvoir, Simone (1986), *Las fuerza de las cosas*, Ezequiel de Olaso (trad), México, Editorial Hermes.

De Certeau, Michel (1993), *La escritura de la historia*, México, Departamento de Historia-Universidad Iberoamericana.

De Lauretis, Teresa (1990), "La esencia del triángulo, o tomarse en serio el riesgo del esencialismo: teoría feminista en Italia, los EUA y gran Bretaña", *Debate Feminista*, núm. 2, septiembre, pp. 77-115.

De Oto, Alejandro (1996), *El viaje de la escritura. Richard Francis Burton y el Este de África*, México, El Colegio de México.

— (1999), "Historias de subalternos o cómo pensar a la nación desde la discontinuidad. Una lectura", *Estudios de Asia y África*, núm. 3, septiembre-diciembre, pp. 611-622.

Deleuze, Gilles y Félix Guattari (1988), *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Valencia, Pre-Textos.

Derrida, Jacques (1971), *De la gramatología*, Oscar del Barco, Conrado Ceretti (trad.), Buenos Aires, Siglo XXI.

— (1998), *Espectros de Marx. El Estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva Internacional*, José Miguel Alarcón y Cristina de Peretti (trads.), Madrid, Trotta.

Devalle, Susana (1996), *Saadat Hasan Manto. Antología de cuentos*, Daniel de Palma (trad. del urdu), México, El Colegio de México.

Diawara, Manthia (1992), "Analysts", en V. Y. Mudimbe (ed.), *The Subreptitious Speech.* Présence Africaine *and the Politics of Otherness 1947-1987*, Chicago-Londres, Chicago University Press, pp. 382-403.

Dobson, Andrew (1993), *Jean Paul Sartre and the Politics of Reason*, Cambridge, Cambridge University Press.

Du Bois, W. E. B. (1989), *The Souls of Black Folk*, Nueva York, Penguin.

Duby, Georges (1989), *Hombres y estructuras de la Edad Media*, Reyna Pastor (pról.), México, Siglo XXI.

Fanon, Frantz (1974), *Piel negra, máscara blanca*, G. Charquero y Anita Larrea (trads.), Buenos Aires, Schapire editor.

— (1994), *Los condenados de la tierra*, prefacio de Jean Paul Sartre, México, FCE.

Feuchtwang, Stephan (1987), "Fanonian Spaces", *New Formations*, núm. 1, primavera, pp. 124-130.

Fevbre, Lucien (1993), *Combates por la historia*, Barcelona, Planeta Agostini.

Foucault, Michel (1988), "Por qué estudiar el poder: la cuestión del sujeto", en Hubert L. Dreyfus y Paul Rabinow, *Michel Foucault: Más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, México, Universidad Autónoma Nacional.

— (1996), *Genealogía del racismo*, La Plata, Editorial Altamira.

Freud, Sigmud (1914), "Recordar, repetir, reelaborar. (Nuevos consejos sobre la técnica del psicoanálisis; II)", en Sigmud Freud, *Obras completas*, Buenos Aires, Amorrortu, vol. XII, 1990, pp. 146-157.

Fuss, Diana (1994), "Interior Colonies: Frantz Fanon and the Politics of Indentification", *Diacritics*, vol. 24, núm. 2-3, pp. 20-42.

Gaines, Jr., Stanley O. (1996), "Perspectives of Du Bois and Fanon on the Psychology of Oppression", en Lewis R. Gordon, T. Denean Sharpley-Whiting, Renée T. White (eds.), *Fanon: A Critical Reader*, Oxford, Blackwell Publishers, pp. 24-35.

Galiana, Antonio Azaustre y Juan Casas Rigall (1994), *Introducción al análisis retórico: tropos, figuras y sintaxis del estilo*, Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela.

García Canclini, Walter (1995), *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, México, Grijalbo.

Gates, Jr., Henry Louis (1991), "Critical Fanonism". *Critical Enquiry* 17, 3:457-470.

Geismar, Peter (1970), "Frantz Fanon: evolución de un revolucionario", Juan Gelman (Trad.), en Peter Geismar, Peter Worsley y Collotti Pischel, *Frantz Fanon y la revolución anticolonial*, Buenos Aires, Ediciones del Siglo, pp. 19-30.

Gendzier, Irene (1973), *Frantz Fanon. A Critical Study*, Nueva York, Pantheon.

Gibson, Nigel (1999), "Fanon and the Pitfalls of Cultural Studies", en Anthony C. Alessandrini (ed.), *Frantz Fanon. Critical Perspectives*, Londres-Nueva York, Routledge, pp. 99-125.

— (ed.) (1999), *Rethinking Fanon. The Continuing Dialogue*, Nueva York, Humanities Books.

Gikandi, Simon (1991), *Reading Chinua Achebe: Language & Ideology in Fiction*, Londres, Currey; Portsmouth, N. H., Heinemann.

Goldie, Terrie (1999), "Saint Fanon and 'Homosexual Territory'", en Anthony C. Alessandrini (ed.), *Frantz Fanon. Critical Perspectives*, Londres-Nueva York, Routledge, pp. 75-86.

Gómez de Silva, Guido (1988), *Breve diccionario de la lengua española*. México, Fondo de Cultura Económica.

Gordon, Lewis, T., Denean Sharply-Whiting, y Renée T. White (1996), *Fanon: A Critical Reader*, Oxford, Blackwell Publishers.

Gordon, Lewis (1995), *Fanon and the Critic of European Man. An Essay on Philosophy and the Human Sciences*, Nueva York-Londres, Routledge.

— (1996), "Fanon's Tragic Revolutionary Violence", en Lewis Gordon, T. Denean Sharply-Whiting, Renée T. White, *Fanon: A Critical Reader*, Oxford, Blackwell Publishers. pp. 297-308.

Gramsci, Antonio (1954), *Il Risorgimento*. Turín, Einaudi De.

Grass, Günter (1999), *Escribir después de Auschwitz*, Barcelona, Paidós.

Greimas, A. J. y J. Courtés (1979), *Sémiotique: Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, París, Hachette.

Grüner, Eduardo (2002), *El fin de las pequeñas historias. De los estudios culturales al retorno (imposible) de lo trágico*, Buenos Aires, Paidós.

Guha, Spivak (ed.) (1988), *Selected Subaltern Studies*, Nueva York, Oxford University Press.

Guinzburg, Carlo (1986), *El queso y los gusanos*, Barcelona, Muchnik Editores.

Hall, Stuart (1996), "The After-life of Frantz Fanon: Why Fanon? Why Now? Why Black Skin, White Masks?", en Alan Read (ed.), *The Fact of Blackness. Frantz Fanon and Visual Representation*, Seattle, Bay Press, pp. 12-37.

— (1997), "Cultural Identity and Diaspora", en Padmini Mongia (ed.), *Contemporary Postcolonial Theory*, Londres-Nueva York-Sydney-Auckland, Arnold, pp. 110-121.

Hansen, Emmanuel (1999), "Frantz Fanon: Portrait of a Revolutionary", en Nigel C. Gibson (ed.), *Rethinking Fanon. The Continuing Dialogue*, Nueva York, Humanities Books, pp. 49-82.

Harris, Leonard y Carolyn Johnson (1996), "Foreword", en Lewis R. Gordon, T. Denean Sharpley-Whiting y Renée T. White (eds.), *Fanon: A Critical Reader*, Oxford, Blackwell Publishers, pp. XIV-XXI.

Hayes, I., Floyd W. (1996), "Fanon, Oppresion, and Resentment: The Black Experience in the United States", en Lewis R. Gordon, T. Denean Sharpley-Whiting, Renée T. White (eds.), *Fanon: A Critical Reader*, Oxford, Blackwell Publishers, pp. 11-23.

Henry, Paget (1996), "Fanon, African and Afro-Caribbean Philosophy", en Lewis R. Gordon, T. Denean Sharpley-Whiting, Renée T. White (eds.), *Fanon: A Critical Reader*, Oxford, Blackwell Publishers, pp. 220-243.

Hobsbawm, Eric (1983), *Marxismo e historia social*, México, Universidad Autónoma de Puebla.

Hooks, bell (1996), "Feminism as a Persistent Critique of History: What's Love got to Do with It?", en Alan Read (ed.), *The Fact of Blackness. Frantz Fanon and Visual Representation*, Seattle, Bay Press, pp. 76-85.

Hornstein, Luis (1990), "Recordar, repetir y reelaborar: una lectura", en Silvia Bleichmar *et al.*, *Lecturas de Freud*, Buenos Aires, Lugar Editorial, pp. 171-210.

Husserl, Edmund (1992), *Invitación a la fenomenología*, Barcelona, Paidós.

Irele, Abiola (1992), "In Praise of Alienation", en V. Y. Mudimbe (ed.), *The Subrreptitious Speech.* Présence Africaine *and the Politics of Otherness 1947-1987*, Chicago-Londres, Chicago University Press, pp. 201-234.

Jaspers, Karl (1953), *La filosofía desde el punto de vista de la existencia*, México, Fondo de Cultura Económica.

— (1968), *Origen y meta de la historia*, Madrid, Ed. Castilla S. A. (Revista de Occidente).

— (1972), *Conferencias y ensayos*, Madrid, Gredos.

Jules-Rosette, Bennetta (1992), "Conjugating Cultural Realities: *Présence Africaine*", en V. Y. Mudimbe (ed.), *The Subrreptitious Speech.* Présence Africaine *and the Politics of Otherness 1947-1987*, Chicago-Londres, Chicago University Press, pp. 14-44.

Kawash, Samira (1999), "Terrorists and Vampires: Fanon's Spectral Violence of Decolonization", en Anthony C. Alessandrini (ed.), *Frantz Fanon. Critical Perspectives*, Londres-Nueva York , Routledge, pp. 235-257.

Kiros, Teodros (1985), *Toward the Construction of a Theory of Political Action; Antonio Gramsci*, Lanhan-Nueva York-Londres, University Press of America.

Kruks, Sonia (1996), "Fanon, Sartre, and Identity Politics", en Lewis R. Gordon, T. Denean Sharpley-Whiting y Renée T. White (eds.), *Fanon: A Critical Reader*, Oxford, Blackwell Publishers, pp. 122-133.

Krupat, Arnold (1992), *Ethnocriticism. Ethnography, History, Literature*, Berkeley-Los Ángeles-Oxford, University of California Press.

Lazarus, Neil (1999), "Disavowing Decolonization. Fanon, Nationalism, and the Question of Representation in Postcolonial Theory", en Anthony C. Alessandrini (ed.), *Frantz Fanon. Critical Perspectivas*, Londres-Nueva York , Routledge, pp. 161-194.

Levinas, Emmanuel (1993), *Entre nosotros*, Valencia, Pre-textos.
Lloyd, David (1991), "Race Under Representation", *Oxford Literary Review*, vol. 13, núms. 1-2, pp. 62-94.
Loomba, Ania (1998), *Colonialism/Postcolonialism*, Nueva York-Londres, Routledge.
Lucas, Philippe (1973), *Sociología de la descolonización*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión.
Martin, Denis-Constant (1992), "Out of Africa! Should We Be Done with Africanism?", en V. Y. Mudimbe (ed.), *The Subrreptitious Speech.* Présence Africaine *and the Politics of Otherness 1947-1987*, Chicago-Londres, Chicago University Press, pp. 45-56.
Marx, Karl (1973), *La ideología alemana*, Buenos Aires, Ediciones Pueblos Unidos.
— (1982), *Introducción general a la crítica de la economía política*, Umberto Curi (intr.), México, Siglo XXI editores.
Mastrogregori, Massimo (1998), *El manuscrito interrumpido de Marc Bloch. Apología para la historia o el oficio de historiador*, México, Fondo de Cultura Económica.
McClintock, Anne (1999), "Fanon and Gender Agency", en Nigel C. Gibson (ed.), *Rethinking Fanon. The Continuing Dialogue*, Nueva York, Humanities Books, pp. 283-293.
McGee, Patrick (1992), *Telling the Other. The Question of Value in Modern and Postcolonial Writing*, Ithaca-Londres, Cornell University Press.
Melas, Natalie (1995), "Versions of Incommensurability", *World Literature Today*, vol. 69, núm. 2, pp. 275-280.
Memmi, Albert (1965), *The Colonizer and the Colonized*, Estados Unidos, The Orion Press, Inc.
Mercer, Kobena (1996), "Decolonisation and Dissapointment: Reading Fanon's Sexual Politics", en Alan Read (ed.), *The Fact of Blackness. Frantz Fanon and Visual Representation*, Seattle, Bay Press, pp. 114-131.
— (1999), "Busy in the Ruins of a Wretched Phantasia", en Anthony C. Alessandrini (ed.), *Frantz Fanon. Critical Perspectives*, Londres-Nueva York, Routledge, pp. 195-218.
Miller, Christopher (1990), *Theories of Africans: Francophone Literature and Anthropology in Africa*, Chicago, University of Chicago Press.
— (1992), "Alioune Diop and the Unfinished Temple of Knowledge", en V. Y. Mudimbe (ed.), *The Subrreptitious Speech.* Présence Afri-

caine *and the Politics of Otherness 1947-1987*, Chicago-Londres, Chicago University Press, pp. 427-434.

Mouralis, Bernard (1992), "*Présence Africaine*: Geography of an 'Ideology'", en V. Y. Mudimbe (ed.), *The Subreptitious Speech.* Présence Africaine *and the Politics of Otherness 1947-1987*, Chicago-Londres, Chicago University Press, pp. 3-13.

Mudimbe, V. Y. (1988), *The Invention of Africa. Gnosis, Philosophy and the Order of Knowledge*, Bloomington, Indiana University Press.

— (1992), "Introduction", en V. Y. Mudimbe (ed), *The Surreptitious Speech. Présence Africaine and the Politics of Otherness 1947-1987*, Chicago-Londres, The University of Chicago Press, pp. XVII-XXVI.

Nietzsche, Frederic (1962), *Obras completas. Consideraciones Intempestivas*, tomo I, Eduardo Ovejero y Maury (trad., introd. y notas), Buenos Aires, Aguilar.

Parry, Benita (1995), "Problems in Current Theories of Colonial Discourse", en Bill Ashcroft, Gareth Griffiths y Helen Tiffin (eds.), *The Post-Colonial Studies Reader*, Londres-Nueva York, Routledge, pp. 36-45.

— (1997), "Resistence Theory/Theorizing Resistence, Or Two Cheers for Nativism", en Padmini Mongia (ed.), *Contemporary Postcolonial Theory*, Londres-Nueva York-Sydney-Auckland, Arnold, pp. 84-109.

Pechey, Graham (1987), "On the Borders of Bakhtin: Dialogization, Decolonization", *Oxford Literary Review*, vol. 9, núm. 1-2, pp. 59-85.

Perinbam, Marie y Holy Violence (1982), *The Revolucionary Thought of Frantz Fanon. An Intellectual Biography*, Washington, Three Continents Press.

Posnock, Ross (1997), "How It Feels to Be a Problem: Du Bois, Fanon, and the 'Impossible Life' of the Black Intellectual", *Critical Inquiry*, núm. 23, pp. 323-349.

Pratt, Mary Louise (1992), *Imperial Eyes. Travel Writing and Transculturation*, Londres, Routledge.

Rigby, Peter (1992), "Practical Ideology and Ideological Practice: On African Episteme and Marxian Problematic – Ilparakuyo Maasai Transformations", en V. Y. Mudimbe (ed.), *The Subreptitious Speech.* Présence Africaine *and the Politics of Otherness 1947-1987*, Chicago-Londres, Chicago University Press, pp. 257-300.

Said, Edward (1993), *Culture and Imperialism*, Nueva York, Knopf.
— (1983), *The World, the Text, and the Critic*, Cambridge, Harvard University Press.
— (1999), "Travelling Theory Reconsidered", en Nigel C. Gibson (ed.), *Rethinking Fanon. The Continuing Dialogue*, Nueva York, Humanities Books, pp. 197-214.
San Juan, Jr., Epifanio (1998), *Beyond Postcolonial Theory*, Nueva York, St. Martin's Press.
— (1999), "Fanon: An Intervention Into Cultural Studies", en Anthony C. Alessandrini (ed.), *Frantz Fanon. Critical Perspectives*, Londres-Nueva York, Routledge, pp. 126-145.
Sandoval, Lisandro (1930), *Diccionario de raíces griegas y latinas y de otros orígenes del idioma español*, tomo I, Guatemala, Tipografía Nacional.
Sarmiento, Domingo Faustino (1961), *Facundo*, Buenos Aires, CEAL.
Sartre, Jean Paul (1954), *Réflexions sur la question juive*, París, Gallimard.
— (1976), *Black Orpheus*, París, Présence Africaine.
— (1998), *El ser y la nada*, Buenos Aires, Losada.
Sarup, Madan (1999), "Imperialismo y cultura", en Santiago Castro-Gómez, Oscar Guardiola Rivera y Carmen Millán de Benavides (eds.), *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial*, Bogotá, Centro Editorial Javeriano, pp. 21-43.
Schmitt, Richard (1996), "Racism and Objetification: Reflections on Themes form Fanon", en Lewis R. Gordon, T. Denean Sharpley-Whiting y Renée T. White, *Fanon: A Critical Reader*, Oxford, Blackwell Publishers, pp. 35-52.
Sekyi-Otu, Ato (1996), *Fanon's Dialectic of Experience*, Cambridge (Mass)-Londres, Harvard University Press.
Shohat, Elle (1992), "Notes on the 'Post-Colonial'", *Social Text*, núms. 31-32, pp. 99-113.
Souffrant, Eddy (1996), "To Conquer the Veil: Woman as Critique of Liberalism", en Lewis R. Gordon, T. Denean Sharpley-Whiting y Renée T. White (eds.), *Fanon: A Critical Reader*, Oxford, Blackwell Publishers, pp. 170-178.
Spivak, Gayatri (1988), "Can the Subaltern Speak?", en Cary Nelson y Lawrence Grossberg (eds.), *Marxism and the Interpretation of Culture*, Londres, Macmillan, pp. 271-313.

— (1990), *The Post-colonial Critic. Interviews, Strategies, Dialogues*, Sarah Hrasym (ed), Nueva York-Londres, Routledge.

— (1993), *Outside in the Teaching Machine*, Nueva York, Routledge.

Stevens, Maurice (1996), "Public (Re)Memory, Vindicating Narratives, and Troubling Beginnings: Toward a Critical Postcolonial Psychoanalitical Theory", en Lewis R. Gordon, T. Denean Sharpley-Whiting y Renée T. White (eds.), *Fanon: A Critical Reader*, Oxford: Blackwell Publishers, pp. 203-219.

Tedlock, Dennis (1992), "Sobre la representación del discurso en el discurso", en Carlos Reynoso (comp.), *El surgimiento de la antropología posmoderna*, Barcelona, Gedisa, pp. 295-296.

Thévenaz, Pierre (1962), *What is Phenomenology and Other Essays*, Chicago, Quadrangle Books.

Tyler, Stephen (1992), "La etnografía posmoderna: de documento de lo oculto a documento oculto", en Carlos Reynoso (comp.), *El surgimiento de la antropología posmoderna*, Barcelona, Gedisa, pp. 297-314.

Walder, Dennis (1998), *Post-colonial Literature in English. History-Language-Theory*, Oxford-Malden (Mass), Blackwell.

Wallraff, Charles (1997), *Karl Jaspers. An Introduction to His Philosophy*, Princeton, N. J., Princeton University Press.

Western, Wilda (1997), *Alquimia de la nación*, México, El Colegio de México.

Williams, Raymond (1980), *Marxismo y literatura*, Barcelona, Edicions 62 s/a.

Worsley, Peter (1970), "La teoría revolucionaria de Frantz Fanon", Juan Gelman (trad.), en Peter Geismar, Peter Worsley y Collotti Pischel, *Frantz Fanon y la Revolución Anticolonial*, Buenos Aires, Ediciones del Siglo, pp. 31-58.

Yerushalmi, Yosef H. (1989), "Reflexiones sobre el olvido", en *Usos del olvido. Comunicaciones al coloquio de Royaumont*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, pp. 13-26.

Young, Lola (1996), "Missing persons: Fantasising Black Woman in *Black Skin, white Masks*", en Alan Read (ed.), *The Fact of Blackness. Frantz Fanon and Visual Representation*, Seattle, Bay Press, pp. 86-101.

Zahar, Renate (1974), *Frantz Fanon: Colonialism and Alienation*, Londres, Monthly Review Press.

Frantz Fanon:
Política y poética del sujeto poscolonial
se terminó de imprimir en agosto de 2003
en los talleres de Reproducciones y Materiales, S.A. de C.V.
Presidentes 189-A, Col. Portales, C. P. 03300 México, D.F.
Tipografía: Solar, Servicios Editoriales, S.A. de C.V.
Se imprimieron 1 000 ejemplares más sobrantes
de reposición. Cuidó la edición la
Dirección de Publicaciones de El Colegio de México.